

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

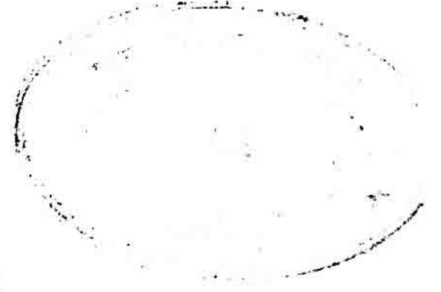
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

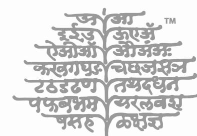
नवभारत

वर्ष ५८। अंक ६। मार्च २००३








मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५८। अंक ६। मार्च २००३
माघ-फाल्गुन, शके १९२४
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

---

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील के. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाचा मंडळाच्या "नियतकालिकांचा स्थायी निधी" योजनेत समावेश केला असला तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य शासन सहमत असेलच असे नाही.

अनुक्रमणिका

नवभारत

मार्च २००३

अ नु क्र म



मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

अनुक्रमणिका





स्वस्त शिक्षण, सरकारी नियंत्रण व सर्वोच्च न्यायालय

श्री.मा. भावे

– १ –

उन्नीकृष्णन् व इतर एका बाजूला आणि आंध्रप्रदेशाचे सरकार व इतर दुसऱ्या बाजूला यांच्यामधील दाव्यात सर्वोच्च न्यायालयाने एक महत्त्वाचा निकाल १९९३ साली दिला होता. त्या वेळी न्यायालयापुढे असा विषय होता की, विद्यापीठाशी संलग्न व सरकारी मान्यताप्राप्त अशा व्यावसायिक महाविद्यालयांवर, मग ती अनुदानित असतील किंवा नसतील, सरकार कोणते निर्बंध घालू शकते? या महाविद्यालयांतील विद्यार्थ्यांना प्रवेश कोणत्या निकषांवर द्यावेत व शुल्क किती आकारावे याबद्दल सरकार काही नियम करू शकते की नाही?

त्यावेळी सर्वोच्च न्यायालयाने असा निर्णय दिला की, जी महाविद्यालये शासकीय अनुदान घेतात त्यांच्याबाबतीत त्यांनी कोणत्या विद्यार्थ्यांना प्रवेश द्यावा, काय शुल्क आकारावे, सेवकांच्या/शिक्षकांच्या नेमणुका कोणत्या निकषांवर व कशा कराव्या, त्यांच्या सेवाशर्ती काय असाव्यात या सर्व बाबींसाठी सरकार नियम करू शकते. विना-अनुदानित महाविद्यालयांविषयी न्यायालयाने म्हटले होते की, अशी महाविद्यालये अनुदानित महाविद्यालयांपेक्षा जास्त शुल्क आकारू शकतात. मात्र शिक्षणाचे बाजारीकरण (कमर्शिअलायझेशन) होणे इष्ट नसल्याने या शुल्कावरही सरकार मर्यादा घालू शकते. इथे हे लक्षात ठेवणे जरूर आहे की, हे सर्व लिखाण व्यावसायिक महाविद्यालयां-विषयी आहे. इथून पुढे, काही विशेष कारण नसल्यास, त्यांचा उल्लेख 'महाविद्यालये' इतकाच करू या. (सर्वोच्च न्यायालयाचा निकाल ३१.१०.२००२, परिच्छेद २८. इथून पुढचे आकडे या निकालातील परिच्छेदांचेच समजावेत.)

१९९३ च्याच निकालात सर्वोच्च न्यायालयाने पुढे असे म्हटले होते की, खाजगी विनाअनुदानित महाविद्यालये विद्यापीठाशी संलग्न असल्यामुळे व त्या महाविद्यालयांना सरकारची मान्यता असल्यानेच चालतात. संलग्नता व मान्यता असलेल्या महाविद्यालयांना ठराविक गुणवत्ता टिकवता येते की नाही, याची खबरदारी घेणे हे जसे सरकारचे काम आहे तसेच या महाविद्यालयात प्रवेश देताना व शुल्क आकारताना मनमानी होत नाही याची काळजीही सरकारने घेतली पाहिजे.

त्यामुळे खाजगी विना-अनुदान महाविद्यालयांतील प्रवेश व विद्यार्थ्यांनी द्यावयाचे शुल्क यांच्या विषयी सर्वोच्च न्यायालयाने एक तपशीलवार योजना तयार केली. न्यायालयाने सरकारला असे आदेश दिले की, अनुदानित नसलेले महाविद्यालय मान्यता व विद्यापीठाशी संलग्नता यांची अपेक्षा करीत असेल तर त्याने या योजनेला धरूनच वागले पाहिजे अशी सक्ती तुम्ही महाविद्यालयाला केली पाहिजे.

या योजनेची मुख्य कलमे अशी होती.

अ) व्यावसायिक महाविद्यालय सुरू करणारे व चालवणारे व्यवस्थापन हे संस्था किंवा सार्वजनिक न्यास याच स्वरूपाचे असले पाहिजे. एखादी व्यक्ती किंवा व्यक्तींचा समुदाय, पेढी (फर्म) किंवा मंडळी (कंपनी) यांना महाविद्यालय काढता येणार नाही.

आ) महाविद्यालयातील निम्म्या जागा सरकार/विद्यापीठ यांनी नामांकन केलेल्या विद्यार्थ्यांकडून भरल्या जाव्यात. या विद्यार्थ्यांची निवड सरकारने/विद्यापीठाने प्रवेश-परीक्षा घेऊन करावी. या जागांना आपण सवलत-जागा असे म्हणू. उरलेल्या निम्म्या जागा ह्या पूर्व-शुल्क-जागा होत. या जागांसाठी जे विद्यार्थी इच्छुक असतील त्यांचे प्रवेशही प्रवेश-परीक्षेतील गुणवत्तेच्या व क्रमांकाच्या आधारेच केले जातील.

इ) या दोन्ही प्रकारच्या जागांसाठी आकारावयाच्या शुल्काची उच्च-मर्यादा राज्य-सरकारने एक समिती नेमून ठरवावी व एकदा ठरविलेली मर्यादा तीन वर्षापर्यंत अंमलात राहावी.

ई) महाविद्यालयांची व्यवस्थापने, एखादे कुटुंब किंवा जात अशा कोणासाठीही महाविद्यालयातील जागांपैकी काही जागा राखून ठेवलेल्या नसाव्यात.

उ) मात्र कोणा महाविद्यालयास घटनेने ठरविलेल्या मागास जातींपैकी कोणासाठी जागा राखून ठेवायच्या असतील तर विद्यापीठाच्या परवानगीने तशी राखवण करता येईल. (परिच्छेद २९)

अनुक्रमणिका





- २ -

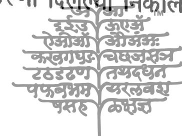
उन्नीकृष्णन प्रकरणी सर्वोच्च न्यायालयाच्या खंडपीठाने दिलेल्या वरील निकालावर टी.ए.पै फाऊंडेशन या व्यवस्थापनाने तावडतोब रिट-याचिका दाखल केली. त्या खटल्यात इतर अनेक वादी आपापले युक्तिवाद व दावे घेऊन आले. त्यामुळे मूळ याचिका व त्यातील प्रार्थनीये यांना बरेच धुमारे फुटले. अखेर हा दावा अकरा न्यायाधीशांच्या पूर्ण-पीठासमोर चालला व त्याचा निकाल या पूर्णपीठाने ३१ ऑक्टोबर २००२ रोजी दिला. आपण येथे मूळ कथानकाचा धागा घट्ट धरू व उपकथात न शिरता उच्च न्यायालयाने खाजगी विनाअनुदान व्यावसायिक महाविद्यालयां-विषयी काय म्हटले आहे याचाच विचार करू.

अपील करताना व्यवस्थापनांचे म्हणणे असे होते की, शुल्काची उच्च मर्यादा ठरवून देण्याचा हक्क राज्यसरकारांना उन्नीकृष्णन-दाव्यातील निर्णयान्वये मिळाला आहे. तथापि जी मर्यादा ठरवून दिली जाते तिच्यामुळे खर्च वजा जाऊन विकासा-साठी पैसे राहावेत हे तर होत नाहीच, पण खर्चही भरून निघत नाही. अपील केल्यापासून दावा सुनावणीस येण्यापर्यंतच्या काळात सर्वोच्च न्यायालयाने महाविद्यालयांना पैसे उभे करण्याचा एक उपाय उपलब्ध करून दिला होता. तो असा की, अनिवासी भारतीय मुलांसाठी जादा जागा निर्माण करून सरकारी मर्यादेपेक्षा जास्त शुल्क घ्यावयाचे. पण तेवढ्यानेही खर्च भागत नाही. शुल्क ठरविण्याचा अधिकार व्यवस्थापनाकडेच हवा, असे व्यवस्थापनांचे म्हणणे होते व त्याला भारत सरकारच्या सॉलिसिटर जनरल यांचा पाठिंबा होता. (परिच्छेद ३०)

व्यवस्थापनांचे असेही म्हणणे होते की, पूर्ण-शुल्क-जागा व सवलत-शुल्क-जागाही विभागणी करण्यात न्यायालयाचा हेतू पहिल्या प्रकारच्या जागेतील श्रीमंत पण गुणवत्तेत थोडे मागास असणाऱ्या विद्यार्थ्यांने दुसऱ्या प्रकारच्या जागेतील एका विद्यार्थ्याला येणाऱ्या खर्चातील काही वाटा उचलावा, असा होता. याला आपण संक्रमण-पोटगी (क्रॉस सब्सिडायझेशन) असे म्हणू. परंतु प्रत्यक्षात हा हेतू सफल होताना दिसत नाही. कारण शहरी श्रीमंत विद्यार्थ्याला खाजगीरीत्या उत्तम शिक्षण मिळते व तो गुणवत्ता यादीत वर येतो; उलट ग्रामीण होतकरू विद्यार्थी खाजगी शिक्षणाची सोय नसल्याने मागे पडतो. म्हणजे वस्तुस्थितीत पोटगीचे संक्रमण गरिबाकडून श्रीमंताकडे असेच होताना दिसते.

उन्नीकृष्णन प्रकरणीदेखील व्यवस्थापनांनी असा युक्तिवाद केला होता की, महाविद्यालय काढणे हा मूलभूत हक्क आहे. घटनेच्या १९(१)(जी) या कलमाने नागरिकाला व्यवसाय (प्रोफेशन), वृत्ती (ऑक्युपेशन), व्यापार (ट्रेड) आणि धंदा (बिझिनेस) इतक्या बाबतीत स्वातंत्र्य दिले आहे. भारतीय नागरिकाला कोणताही व्यवसाय/वृत्ती/व्यापार/धंदा करण्याचा मूलभूत अधिकार आहे. व्यवस्थापनांचे म्हणणे असे होते की, शिक्षण-संस्था (शाळा/महाविद्यालय) काढणे ही गोष्ट वृत्ती या सदराखाली येते. म्हणून महाविद्यालय काढण्याचा हक्क हा मूलभूत हक्क ठरतो. या व्यवस्थापनाच्या युक्तिवादावर न्यायालयाने कोणताच निर्णय त्या वेळी दिला नव्हता. न्यायाधीशांनी इतकेच म्हटले होते की, महाविद्यालय काढणे ही गोष्ट वृत्ती या वर्गात येऊ शकते; मात्र त्यामुळे महाविद्यालय काढणे हा मूलभूत हक्क ठरतो असा आधार घेऊन सरकारची मान्यता किंवा विद्यापीठाशी संलग्नता मागता येणार नाही (परिच्छेद २३). आता व्यवस्थापनांचा युक्तिवाद असा होता की, महाविद्यालय काढणे व चालवणे हा मूलभूत हक्क तर आहेच पण उन्नीकृष्णन-योजनेने त्यावर अवाजवी बंधने येत आहेत. घटनेच्या १९(६) या कलमाने मूलभूत हक्कावर कायद्याने काही वाजवी मर्यादा आणता येतात. पण उन्नीकृष्णन-योजना इतकी गैरवाजवी आहे की, तीमुळे शिक्षणसंस्था काढण्याचा आमच्या मूलभूत स्वातंत्र्याचीच पायमल्ली होत आहे (परिच्छेद ३१)

येथे हे लक्षात घेणे जरूर आहे की, टी.ए.पै. फाऊंडेशनने कर्नाटक सरकारला सदर याचिकेत प्रतिवादी केले असले तरी सर्वोच्च न्यायालयाच्या (ऑक्टोबर ०२) निर्णयाची जी संहिता आहे तीत अर्जदारांच्या युक्तिवादाचा प्रतिवाद कोठेच आढळून येत नाही. यावरून असे वाटते की, पै-फाऊंडेशन व त्यांच्यासारखी इतर व्यवस्थापने यांच्या युक्तिवादाला प्रतिवादींनी विरोध न करता टेकूच दिला. सॉलिसिटर जनरल (भारत सरकार) यांचा या युक्तिवादाला पाठिंबा होता, असे निर्णयात म्हटलेच आहे. सारांश, खाजगी व्यवस्थापनांचे दावे बहुधा विना-हरकत मांडले गेले. विद्यार्थी, शिक्षक, कर्मचारी यांची बाजू पुढे आलीच नाही. त्यामुळे निकालानंतर अशी टीका झाली की, निकाल पूर्णपणे एकतर्फी लागला. खरा प्रतिवाद जर कोणी केला असेल तर उन्नीकृष्णन प्रकरणी दिलेल्या निकालानेच. असो.





- ३ -

आतापर्यंत आपण उन्नीकृष्णन प्रकरणी सर्वोच्च न्यायालयाचा १९९३ चा निकाल व त्याच्या संबंधात रिट-याचिका दाखल झाल्यानंतर अर्जदारांनी केलेले युक्तिवाद यांचा आढावा घेतला. या प्रकरणाचा निकाल सर्वोच्च न्यायालयाच्या पूर्ण-पीठाने ३१ ऑक्टोबर २००२ रोजी दिला. पूर्ण-पीठ ११ न्यायाधीशांचे असते. त्यांपैकी ६ जणांच्या बहुमताने हा निर्णय दिला आहे. इथून पुढे केवळ सर्वोच्च न्यायालयाचाच संबंध येत असल्याने त्याचा सोयीसाठी नुसता 'न्यायालय' असा उल्लेख करू.

वर आपण व्यवस्थापनांचा युक्तिवाद मांडलाच आहे. तो थोडक्यात असा होता की, शिक्षणसंस्था (शाळा, महाविद्यालय, व्यावसायिक महाविद्यालय इ.) काढणे व चालवणे ही वृत्ती (ऑक्युपेशन) असल्याने घटनेच्या १९ (१) (जी) या कलमाने शिक्षणसंस्था काढण्याचा अधिकार हा मूलभूत अधिकार ठरतो. अर्जदारांचा हा युक्तिवाद न्यायालयाने मान्य केला. व्यक्तीने उपजीविकेसाठी किंवा व्रत म्हणून केलेल्या कार्याला वृत्ती या सदरात टाकण्यात येते. शिक्षण ही एक वृत्ती आहे. म्हणून शिक्षणसंस्था काढणे हा मूलभूत अधिकार आहे (परिच्छेद २५) इथे दोन गोष्टींचा खुलासा करणे जरूर आहे. कायद्यात व्यक्ती म्हणजे एक माणूस इतकाच अर्थ असत नाही. व्यक्ती म्हणजे मनुष्य, मनुष्यसमुदाय, न्यास, संस्था (सोसायटी), पेढी इत्यादी सर्व. म्हणजे या सर्वांपेकी कोणालाही शाळा/महाविद्यालय काढण्याचा मूलभूत हक्क आहे. उन्नीकृष्णन निकालात न्यायालयाने म्हटले होते की, सार्वजनिक न्यास किंवा संस्था (सोसायटी) यांनाच फक्त व्यावसायिक महाविद्यालय काढता येईल. ती अट आता निराधार ठरली. म्हणजे उद्योगसंस्था (कॉर्पोरेट हाऊसेस) आता व्यावसायिक महाविद्यालये काढू शकतील.

एखादे महाविद्यालय काढले तरी त्याला विद्यापीठाची संलग्नता व सरकारची मान्यता असावी लागते: नाही तर त्या महाविद्यालयास विद्यार्थी मिळत नाहीत. उन्नीकृष्णन-निकालात न्यायालयाने म्हटले होते की, महाविद्यालय काढणे, चालवणे हा मूलभूत अधिकार असल्याचे (समजा) मान्य केले, तरी संलग्नता/मान्यता या गोष्टी त्या अधिकाराचा भाग नाहीत (परिच्छेद २३). आता न्यायालय असे म्हणते की, ते महाविद्यालय संलग्नता/मान्यता यासाठी घातलेल्या अटींची पूर्तता करीत असेल तर त्या महाविद्यालयाला संलग्नता/मान्यता मिळालीच पाहिजे (परिच्छेद ३६).

उन्नीकृष्णन निकालात जी प्रवेश/शुल्क योजना केली होती तिचा अभिप्राय असा होता की, ही योजनाच व्यावसायिक महाविद्यालयांच्या मान्यता/संलग्नता याची अट झाली होती. थोडक्यात, मान्यता/संलग्नता देणाऱ्या अधिकारमंडळांना न्यायालयाने फर्मावले होते की, ही योजनाच तुम्ही मान्यता/संलग्नता देण्यामागील एक अट समजा. या अधिकारमंडळांना न्यायालयाने असे फर्मावणे योग्य आहे का, असा अर्जदारांचा प्रश्न होता; कारण, ही योजना महाविद्यालयांची स्वायत्तताच नाहीशी करत होती. महाविद्यालय काढण्याचा हेतूच ते प्रवेश/शुल्क यांच्या बाबतीत स्वायत्त असावे, हा आहे (परिच्छेद ३६) अर्जदारांचा हा युक्तिवाद न्यायालयाने मान्य केला व प्रवेश/शुल्क यांच्या संबंधात उन्नीकृष्णन निकालात ठरविलेली योजना न्यायालयाने रद्द केली.

उन्नीकृष्णन प्रकरणी न्यायालयाने दिलेला निकाल हा खाजगी विना-अनुदानित व्यावसायिक महाविद्यालयांच्या बाबतीत होता. त्यामुळे आतापर्यंत आपण महाविद्यालय हा शब्द वरील अर्थाने वापरत होतो. (पाहा, लेखाची सुरुवात) पण महाविद्यालय काढणे व चालवणे ही वृत्ती असल्याने व त्यामुळे तसे करण्याचा मूलभूत अधिकार प्रत्येक व्यक्तीस उपलब्ध आहे असा निर्णय न्यायालयाने दिला तेव्हा न्यायालयाला सर्व प्रकारची महाविद्यालये अभिप्रेत होती (पाहा, परिच्छेदाच्या आधीचा मथळा). त्यामुळे इथून पुढे आपण 'महाविद्यालय' हा शब्द सर्व प्रकारच्या महाविद्यालयांसाठी वापरू.

महाविद्यालय काढणे व चालवणे यात पाच गोष्टींचा समावेश होतो : (अ) विद्यार्थ्यांना प्रवेश देणे, (आ) शुल्क आकारणे, (इ) नियामक मंडळ तयार करणे, (ई) शिक्षक-शिक्षकेतर कर्मचारी नेमणे व (उ) कर्मचाऱ्यांनी त्यांच्या कर्तव्यात हयगय केल्यास त्यांच्यावर कारवाई करणे (परिच्छेद ५०). कुठलाही मूलभूत अधिकार हा अनिर्बंध नसतो. सरकार कायदा करून त्या अधिकारावर वाजवी मर्यादा घालू शकते असे घटनेच्या कलम १९(६) मध्ये म्हटले आहे. महाविद्यालय काढणे व चालवणे हा मूलभूत अधिकार ठरल्यानंतर त्याच्यावर कोणत्या वाजवी मर्यादा घालता येतात याचा विचार न्यायालयाने केला. जर महाविद्यालय अनुदानीत असेल, तर (ऊ) ही बाब वगळता बाकी सर्व बाबतीत वाजगी बंधने सरकार महाविद्यालयावर घालू शकते. म्हणजे अमुकच विद्यार्थी घ्या, इतके शुल्क आकारा, अमुक शिक्षक नेमा व त्यांच्या सेवा-शर्ती अशा हव्यात इ.

महाराष्ट्रातील विद्यापीठांचे सेवा-शर्तींचे व शिक्षकांच्या नेमणुकी-विषयींचे परिनियम पाहिले तर ही बंधने कोठवर जातात, ते ध्यानात येईल. मात्र हे सर्व करताना सरकारने इतके लक्षात ठेवले पाहिजे की, महाविद्यालयाची मालकी आपल्याकडे नाही.

महाविद्यालय विना-अनुदानित असले तर त्याच्या कारभारात सरकारने किती हस्तक्षेप करावयाचा याला काटेकोर सीमा पडतात. प्रवेशाच्या बाबतीत विद्यार्थ्यांची किमान अर्हता सरकार ठरवू शकते. प्रवेश देताना पक्षपात होणार नाही याची काळजी सरकारला घेता येईल. पण इतके झाल्यावर प्रत्यक्ष विद्यार्थ्यांची निवड महाविद्यालयानेच करावयाची आहे (परिच्छेद ५३). शुल्क ठरविताना महाविद्यालय नफेखोरी करत नाही ना किंवा पागडी (कॅपिटेशन फी) घेत नाही ना, याची काळजी सरकार घेऊ शकते. पण शुल्क महाविद्यालयानेच ठरवले पाहिजे (परिच्छेद ५३, ५६, ५७). शिक्षक/शिक्षकेतर कर्मचाऱ्यांची किमान अर्हता सरकार/विद्यापीठ ठरवू शकेल. पण अमुकच शिक्षक नेमले पाहिजेत अशी सक्ती करता येणार नाही (परिच्छेद ५३ व ५५). कर्मचाऱ्यावर कारवाई करण्याचा अधिकार व्यवस्थापनालाच असला पाहिजे. मात्र कर्मचाऱ्याला लवकर न्याय मिळावा यासाठी न्यायाधिकरणे सरकारने स्थापन करावीत (परिच्छेद ६०).

न्यायालयासमोर आर्थिक व भाषिक अल्पसंख्याकांच्या शिक्षणसंस्थांचा मोठा प्रश्न होता. परिच्छेद ७४ पासून पुढचे परिच्छेद या बाबतीत खर्च पडले आहेत. त्यांचा विचार आपण येथे करीत नाही. या निर्णयामुळे उच्च शिक्षणाच्या क्षेत्रावर काय परिणाम होणार आहेत, त्याचा विचार आता आपण केला पाहिजे.

– ४ –

महाराष्ट्रात खाजगी विना-अनुदानीत व्यावसायिक महाविद्यालयांचे विस्तृत जाळे १९८३ सालापासून पसरले आहे. या सर्व महाविद्यालयांत मिळून पंचवीस हजार कोटीपेक्षा जास्त भांडवल गेल्या वीस वर्षांत गुंतवण्यात आले आहे. या महाविद्यालयांच्या टोलेजंग इमारती, विस्तृत परिसर, त्यांच्या व्यवस्थापनांचा दबदबा व या व्यवस्थापनांचे अनभिषिक्त सम्राट असणाऱ्या व्यक्तींविषयीच्या आख्यायिका यांनी महाराष्ट्राच्या शैक्षणिक वातावरणात चांगलीच खळबळ माजवून दिली आहे. आज महाराष्ट्रात अभियांत्रिकीच्या विविध शाखांच्या मिळून पंचेचाळीस हजार जागा आहेत. म्हणजे इतक्या विद्यार्थ्यांना अभियांत्रिकीचे शिक्षण घेण्याची संधी या महाविद्यालयामुळे मिळते आहे. बरे, येथे मिळणारे शिक्षण कमी दर्जाचे आहे, असेही नाही. या महाविद्यालयातून शिक्षण घेतलेले अनेक विद्यार्थी परदेशी गेले. तेथे त्यांनी पुढील शिक्षण घेतले. उत्तम नोकऱ्या मिळविल्या.

असे असले तरी या 'शिक्षणसम्राटां'विषयी सर्वसाधारण समाजात अविश्वासाची भावना आहे. यातील कित्येक संस्थाविषयी नामांकित वृत्तपत्रांनी गंभीर आरोप करणाऱ्या लेखमाला छापल्या आहेत. प्रस्तुत लेखकाने इतरांच्या सहकार्याने यातील काही संस्थांनी केलेले गैरव्यवहार उच्च न्यायालयातही उघडकीला आणले होते. त्यामुळे समाजात असलेला या संस्थाचालकांविषयीचा अविश्वास निराधार आहे, असे म्हणता येणार नाही. सर्वोच्च न्यायालयाचा निकाल प्रसिद्ध झाला आणि संस्थाचालकांना प्रवेश देण्याचे व शुल्क आकारण्याचे स्वातंत्र्य मिळाले, असे कळताच लोकांची भावना अशी झाली की, संस्थाचालक आता मनमानेल तसे पैसे उकळून पाहिजे त्यांना प्रवेश देतील व स्वतःच्या इमारतींच्या कळसांना सोन्याचे पत्रे ठोकतील.

अधिक व्यापक विचार करणाऱ्या सामाजिक संस्था, राजकीय पक्ष, विद्यार्थी संघटना, वृत्तपत्रे यांनी सर्वोच्च न्यायालयाच्या निकालातील कच्च्या दुव्यावर अचूक बोट ठेवून असे सांगितले की, शुल्काचे आकडे इतके वाढतील की, मागासवर्गीय व आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल घटकातील विद्यार्थी तर सोडाच पण मध्यमवर्गीय विद्यार्थ्यांनादेखील व्यावसायिक शिक्षण घेणे अशक्य होईल. पुण्यात मॅपी नावाची संस्थाचालकांची संघटना आहे. आपण समाजहितैषी असल्याचा दावा करून या संघटनेने एक त्रिस्तरीय शुल्करचना जाहीर केली. २० टक्के जागांवर श्रीमंत विद्यार्थी वार्षिक एक लाख ऐंशी हजार रुपये शुल्क घेऊन, ७० टक्के जागांवर मध्यमवर्गीय विद्यार्थी वार्षिक बेचाळीस हजार रुपये शुल्क घेऊन व १० टक्के जागांवर दुर्बल घटकातील विद्यार्थ्यांस वार्षिक अठरा हजार रुपये शुल्कावर अभियांत्रिकी महाविद्यालयांत प्रवेश द्यावयाचा अशी ही योजना होती. मॅपीने दिलेले खर्चाचे आकडे फुगवलेले आहेत. महाराष्ट्रातील अभियांत्रिकी महाविद्यालयांतून योग्य प्रमाणात शिक्षक नेमत नाहीत, साधन-सामग्री दर्जेदार नसते, अधिकृत शुल्काव्यतिरिक्त अन्य मार्गांनी पैसे काढले जातात, असे अनेक आक्षेप मॅपीच्या योजनेच्या विरोधात घेतले गेले. मॅपीच्या नेत्यांनी बोलविलेल्या एका सभेला मी गेलो होतो. तेथे अनेक

चर्चकांनी 'संस्थाचालकांवर आमचा विश्वास नाही', असे स्पष्ट सांगितले.

खरे तर सर्वोच्च न्यायालयाच्या निकालात विद्यार्थ्यांना प्रवेश देण्याचे व शुल्क आकारण्याचे अनिर्बंध अधिकार खाजगी व्यवस्थापनांना दिलेले नाहीत. शुल्क आकारताना नफेखोरी होत नाही व पागडी घेतली जात नाही अशी काळजी राज्यसरकारने घ्यावयाची आहे. तसेच विद्यार्थ्यांचे प्रवेश गुणवत्तेनुसार व पारदर्शी पद्धतीने होतील, हे पाहण्याची जबाबदारीही राज्यसरकारचीच आहे. तथापि 'शिक्षणसम्राटां'चे राजकीय वजन पाहता लोकांना अशी शंका वाटत होती की, सरकार व व्यवस्थापने यांची हातमिळवणी होऊन अखेर खाजगी व्यवस्थापनांना मोकळे रान मिळेल.

यावर एक तात्कालिक उपाय म्हणून ग्राहक पंचायत, अ.भा.वि. परिषद, फोरम फॉर फेअरनेस इन एज्युकेशन अशासारख्या काही संस्थांनी उच्च न्यायालयात रिट-याचिका दाखल करून न्याय मागितला. या खटल्यामुळे प्रवेशप्रक्रिया लांबत जाऊन विद्यार्थ्यांचे व त्यांच्या पालकांचे जीव टांगणीला लागले. अखेर प्रकरण पुनः सर्वोच्च न्यायालयात गेले. पूर्ण-पीठाच्या निर्णयाचा खुलासा करणारा निर्णय पाच न्यायमूर्तींच्या खंडपीठाने १४ ऑगस्ट २००३ रोजी दिला. त्याचा मथितार्थ असा : (अ) सरकारने शुल्करचना करावयाची नाही. प्रत्येक महाविद्यालयाने आपल्याला येणारा खर्च व विकासासाठी लागणारी रक्कम यांचा विचार करून शुल्क ठरवावे. हे शुल्क ठरवताना नफेखोरी होत नाही ना, हे पाहण्यासाठी सरकारने उच्च न्यायालयाच्या निवृत्त न्यायमूर्तींच्या अध्यक्षतेखाली तज्ज्ञांची समिती नेमावी. या समितीने महाविद्यालयाने ठरविलेली शुल्करचना तपासावी; (ब) प्रवेश गुणवत्तेनुसार व्हावेत यासाठी एक प्रवेश-परीक्षा घेण्यात यावी. ही परीक्षा राज्य-सरकारने घ्यावी आणि/किंवा व्यवस्थापनांच्या संघटनेने घ्यावी. या परीक्षेची देखरेख ठेवण्यासाठीही एक पाच जणांची समिती नेमण्यात यावी. त्यानंतर होणारे प्रवेश या परीक्षेतील गुणवत्ता यादी-नुसारच होत आहेत ना, हे पाहण्याची जबाबदारीही या समितीवरच राहील. (प्रवेशाबाबतच्या या निर्णयात बरेच तपशील आहेत. पण गोषवारा हा असा आहे.)

तथापि डाव्या विचार सरणीचे विचारवंत, पक्ष व संघटना याना खाजगी विना-अनुदान महाविद्यालये ही कल्पनाच सहन होत नाही. त्यांचे म्हणणे की, सरकारच्या खर्चानेच सर्व शिक्षण चालले पाहिजे व सरकारचे नियंत्रण प्रवेश व शुल्क यांवर असले पाहिजे. थोडक्यात म्हणजे १९८३ पूर्वीची स्थिती पुनः आली पाहिजे. शुल्कवाढ व गरिबांची संधी हिरावून घेतली जात आहे याचा आधार घेऊन विद्यार्थ्यांची, पालकांची व वंचित घटकांची मोठी चळवळ घडवून आणावी, शिक्षणाचे बाजारीकरण आणि अर्थव्यवस्थेचे जागतिकीकरण या दोन्ही प्रक्रियांना कायमचा पूर्णविराम द्यावा असा महत्त्वाकांक्षी कार्यक्रम या मंडळींनी हाती घेतला होता. त्यांच्यातील ज्या कार्यकर्त्यांशी माझे बोलणे झाले त्यांनी समाजाकडून उत्साहवर्धक प्रतिसाद मिळत नाही, अशी तीव्र खंत व्यक्त केली गेली.

– ५ –

सुमारे दीडशे वर्षे आपणाला उच्च-शिक्षणावरील सरकारी नियंत्रणाची सवय झाली आहे. स्वातंत्र्यपूर्व काळात आपले विचारवंत या नियंत्रणांचा निषेध करून स्वतंत्र शिक्षणसंस्था काढल्या पाहिजेत असा आग्रह धरीत. स्वदेशीच्या चळवळीत व नंतर असहकाराच्या चळवळीत राष्ट्रीय शिक्षण या संकल्पनेला जोर येऊन राष्ट्रीय शाळाच काय पण विद्यापीठेही निघाली. तथापि सरकारी नोकरीसाठी शिक्षण अशी त्यावेळ ची समजूत असल्याने सरकारी मान्यता नसलेल्या या 'विद्रोही' शिक्षणसंस्था वाढू शकल्या नाहीत. यावरून हे कळून येईल की, शिक्षणावरील सरकारी नियंत्रणाचा आधार सरकारी अनुदान इतकाच नव्हता, तर सरकारी मान्यता हाही होता. स्वातंत्र्यानंतर तर या राष्ट्रीय विद्यापीठांनीही सरकारी मान्यतेचा आग्रह धरला व स्वतःच्या उपक्रमशीलतेचे खच्चीकरण करून घेतले. पुढे सरकारने सामाजिक परिवर्तनाच्या उद्देशाने आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल घटकांचे शैक्षणिक शुल्क स्वतः भरण्याचा निर्णय घेतला. त्यामुळे सरकारी अनुदान व विद्यार्थ्यांचे शुल्कही सरकारकडून येणार अशा दोन्ही बाजूंनी शिक्षणसंस्था सरकारवर अवलंबून राहू लागल्या. शुल्कवाढीचा बोजा सरकारवरच पडणार असल्याने विद्यापीठे/महाविद्यालये यांना शुल्कवाढ करण्यापूर्वी सरकारची परवानगी घ्यावी लागू लागली.

१९८० नंतर सरकारने नवी अनुदान संहिता अमलात आणली. तीनुसार महाविद्यालयाचा वेतनखर्च सरकार भागवू लागलेच पण वेतनेतर खर्चापोटीही अनुदान देऊ लागले. त्यामुळे शिक्षकांच्या नेमणुका, त्यांच्या सेवाशर्ती, प्रयोगशाळेतील व इतर सामग्रीची खरेदी या सर्वांवर सरकारचे नियंत्रण आले.

सरकारी कारभाराची वैशिष्ट्ये म्हणजे एकसंधता (युनिफॉर्मिटी), अविश्वास आणि दिरंगाई. शिक्षणाच्या विकासाला व आशयसमृद्धीला अत्यंक मारक अशी ती कारभाराची पद्धत आहे. परिणाम असा झाला की, महाविद्यालये व विद्यापीठे येथील शिक्षक हे ज्ञानवितरक व ज्ञानमीमांसक न राहता नोकरशाहीचा भाग बनून गेले. त्यातून गेली ५-१० वर्षे सरकारकडे पैशाची तंगी असल्यामुळे उच्च-शिक्षणाची जी देना झाली आहे तिचा विचार केला तरी उद्वेग निर्माण होतो.

राधाकृष्णन समितीने असे म्हटले होते की, सरकारी अनुदाने स्वीकारली म्हणजे सरकारी नियंत्रण स्वीकारायचे असे नव्हे. पण ही तात्त्विक भाषा व्यवहारात उतरत नाही. सध्या महाराष्ट्रात अशी स्थिती आहे की, सरकारी कारभाराचा विळखा शिक्षणाला बसला असून त्यातून शिक्षणपद्धतीचे पुनरुज्जीवन होईल, असे अजिबात वाटत नाही. अशा स्थितीत सर्वोच्च न्यायालयाच्या निकालाने महाविद्यालये काढावयाचे जे स्वातंत्र्य मिळाले आहे ती नव्या शुद्ध हवेची एक झुळूकच म्हणावी लागेल. महाविद्यालये स्थापता तर येतीलच पण त्यांची मान्यता व संलग्नता अडवून धरण्याचा अधिकारही न्यायालयाने सरकारला ठेवलेला नाही. हे स्वातंत्र्य जपायचे असेल तर एकच अट आहे. ती म्हणजे अनुदान न घेण्याची.

इथेच 'स्वस्त शिक्षणा'चा प्रश्न उपस्थित होतो. वास्तविक स्वस्त उच्च शिक्षण हा शब्दप्रयोगच आघाती आहे. उच्च शिक्षण स्वस्त किंवा काटकसरीचे असूच शकत नाही. आज उच्च शिक्षण स्वस्त आहे असे जे भासते त्याची दोन कारणे आहेत. एक, खर्चाचा वाटा सरकार अनुदानाच्या रूपाने उचलते (?) आहे. पण त्याच्या मागोमाग जी गळचेपी करणारी नियंत्रणे येतात ती अत्यंत घातक असतात. दुसरे कारण म्हणजे मिळणारे शिक्षण हे अत्यंत खालच्या दर्जाचे आहे. ग्रामीण भागातली बहुतेक व शहरातीलही कित्येक महाविद्यालये यांना शैक्षणिक झोपडपट्टी या पलीकडे दुसरे नाव देता येणार नाही. तेथील ग्रंथालये, प्रयोगशाळा, स्वच्छतागृहे, कचेरी या सर्वांची अवस्था बघवत नाही. प्राध्यापकांचे ज्ञान, वाचन, शिकवण्याची तयारी या गोष्टींच्या चर्चेत न पडलेलेच बरे. साहजिकच अशी परवड असणाऱ्या ठिकाणी विद्यार्थी फक्त नावे नोंदवितात व तासाला हजरच राहात नाहीत.

सर्वोच्च न्यायालयाच्या निर्णयामुळे खर्च करण्याच्या कुवतीप्रमाणे शिक्षण मिळण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. शिधा-वाटप दुकानात तुम्हांला पैसे देण्याची कुवत असूनही त्याला अनुरूप दर्जाचे धान्य मिळत नाही. तीच आजवर शिक्षणाची स्थिती होती. आता तुम्ही जास्त पैसे खर्चायला तयार असाल तर त्या प्रमाणात दर्जा असणारे शिक्षण तुम्ही मिळवू शकाल. शुल्काच्या टप्प्यानुसार तुम्हाला त्या त्या गुणवत्तेचे शिक्षण मिळेल. याला काही लोक बाजारीकरण म्हणतील. यात फसवणूकही होईल. पण त्यासाठी समाजानेच जागरूक राहिले पाहिजे. नाही तरी आर्थिक व्यवहारात इतके भुरटे व लबाड लोक इतरांना लुबाडून स्वतःची तुंबडी भरताना आपण पाहतोच. पण त्याचबरोबर काही प्रामाणिक, समाजहितैषी, सधन लोक असू शकतात व ते वाढीव शुल्काचा चोख मोबदला देणारे शिक्षण देतील, अशी शक्यता निर्माण झाली आहे.

या निकालाचा दूरगामी प्रतिकूल परिणाम मागासवर्गीयांवर होणार आहे. खाजगी विना-अनुदान महाविद्यालयात विद्यार्थ्यांच्या व शिक्षकांच्या राखीव जागा आता उरणार नाहीत. न्यायालयाने असे म्हटले आहे की, कर्मचारी नेमण्याचे स्वातंत्र्य विना-अनुदान संस्थांना आहे. याचाच अर्थ अमुक टक्के मागासवर्गीय शिक्षक नेमलेच पाहिजेत अशी सक्ती सरकार किंवा विद्यापीठ या महाविद्यालयांवर करू शकत नाही. तीच गोष्ट विद्यार्थ्यांच्या भरतीची. गुणवत्तेनुसार जसा प्रवेश मिळेल तसा मिळेल. मागासवर्गीय विद्यार्थ्यांची निराळी गुणवत्ता-यादी असणार नाही. असेही होण्याची शक्यता आहे की, आज अनुदानित असणारी काही महाविद्यालये अनुदान-प्रणालीतून बाहेर पडतील व राखीव जागांचे बंधन झुगारून देतील. समाजाच्या स्वास्थ्यावर याचा काय परिणाम होईल, याचा विचार करणे गरजेचे आहे.



अनुक्रमणिका

शिवचरित्र आणि संशोधन

रमेश बा. धोंगडे

'शिवछत्रपती : इतिहास आणि चरित्र' (या सहा खंडाच्या संकल्पाचा पहिला खंड) 'शिवपूर्वकाळ : राजकीय व सांस्कृतिक' मुंबईच्या मराठा मंदिरातर्फे प्रकाशित झाला आहे. इतिहासकार त्र्यं.शं. शेजवलकर यांनी मुळात स्वीकारलेले काम त्यांच्या निधनामुळे १९६६ मध्ये बंद पडले. त्यांच्या शिवचरित्राचा कच्चा आराखडा १९६४ मध्ये मराठा मंदिरने प्रसिद्ध केला. इतिहासकार द.वा. पोतदारांनी शासनातर्फे असाच एक प्रकल्प स्वीकारला होता. पण तोही पूर्ण झाला नाही. त्यानंतर अनेक शिवचरित्रे झाली; पण वा.सी. बेन्द्रे यांचे १९७२ मधले काम किंवा भास्कर मेहेंदळे यांचे १९९८ मधले काम यांचा अपवाद वगळता यात इतिहास कमी होता; इतिहास संशोधन मुळीच नव्हते. मराठी माणसाच्या शिवाजीवरील प्रेमाचा पुरेपूर फायदा उठवून लालित्याच्या अंगाने लोकप्रिय शिवचरित्रे लिहिली गेली, खपली, लेखकांची बरकत व प्रतिष्ठा वाढली पण इतिहास-संशोधन ठप्प झाले. ललित वाङ्मय आणि ऐतिहासिक पुरुषाचे चरित्र-लेखन यात सीमारेषा उरल्या नाहीत. अशा परिस्थितीत मराठा मंदिरने पुन्हा इतिहास-लेखनाकडे वळणे हे फार मोलाचे आहे.

मराठा मंदिरच्या शिवचरित्र प्रकल्पाचे अध्यक्ष श्री. लक्ष्मीकांत बबलादी यांनी प्रस्तावनेत मंडळाची भूमिका मांडली आहे. शिवछत्रपती हे लोकोत्तर पुरुष होते हे गृहित आहे. शिवाजी महाराजांचे राज्य मराठी माणसांना आपले राज्य वाटत होते, शिवाजी महाराज राष्ट्राचे नेते होते, ते योगी होते, त्यांनी मराठी माणसांमध्ये आत्मविश्वास आणला अशी मतेही गृहिते म्हणून मांडली आहेत. नवीन उपलब्ध साधनांचा वापर करून शिवचरित्र लिहिल्यास त्याला वेगळाच उजाळा मिळेल, ते अधिक विस्तृत व ऐतिहासिक होईल असा विश्वासही अध्यक्षांनी व्यक्त केला आहे.

या प्रकल्पाचे संपादक आहेत. प्रा. य.दि. फडके श्री. शरद पवार मुख्यमंत्री असताना आणि प्रा. फडके साहित्य-संस्कृती मंडळाचे अध्यक्ष असताना हे काम फडक्यांकडे आले. मात्र शिवपूर्वकाळ आणि शिवकाळ आपल्या अभ्यासाचे विषय नसल्याचे फडके मान्य करतात. मग फडक्यांचे काम काय? संपादक मंडळाच्या अडचणी मराठा मंदिरच्या विश्वस्तांपुढे मांडणे व समन्वय साधणे हे. लेखकांच्या स्वातंत्र्याची कदर मराठा मंदिर करेल असा विश्वास फडक्यांना आहे. मराठा मंदिरच काय स्वतः फडक्यांच्या मताशी संपादक सहमत असतीलच असे नाही. मराठा मंदिरच्या विशिष्ट भूमिकेचा आग्रहही लेखनात मानला जाणार नाही. थोडक्यात ऐतिहासिक संशोधनाचे पूर्ण स्वातंत्र्य लेखकांना राहील याची खात्री पडके देतात. खरे म्हणजे कोणत्याही संशोधनामध्ये ही प्राथमिक पूर्वअटच असते; पण अलिकडच्या जातीयवादी, गटबाजी आणि हुल्लडबाजीच्या किंवा दहशतवादी राजकीय सामाजिक परिस्थितीत ही प्राथमिक अट देखील मान्य होणे कठीण असे फडके म्हणतात. त्या दृष्टीने हा प्रकल्प आणि या खंडाची सिद्धता यांचे स्वागत करायला हवे.

शिवाजीचे दैवतीकरण, मिथक तयार करण्याची समाज-प्रवृत्ती, राष्ट्रभक्तीसाठी शिवचरित्राचा १९०० पासून केलेला वापर, आजचा सांस्कृतिक दहशतवाद यांचा उल्लेख फडके करतात. मात्र प्रबोधनकार ठाकरे यांच्या मतांचा तीन वेळा उल्लेख करण्यामागे केवळ तात्त्विक चर्चा हे कारण असावे असे वाटत नाही. इतिहासाबाबत फडक्यांनी मांडलेले दोन विचार चिंतनीय आहेत. लोकस्मृती ही अल्पजीवी असते; इतिहासकार हा समाजाच्या स्मृतीचा रखवालदार असतो. खरे म्हणजे सर्वसामान्य माणूस इतिहासाचे भान ठेवतोच असे नाही. स्वतःच्या आयुष्याबाबतची त्याची स्मृतीही क्षीणच असते. घरातील धोरणी माणूस जसा काही गोष्टींचा उल्लेख किंवा त्यांचे विवेचन पुन्हापुन्हा करून कुटुंबाची वृत्ती घडवतो व आपला हेतू साध्य करतो तसेच राजकारणी इतिहासाची स्मृती विशिष्ट हेतूनेच जपतात. राजकारण आणि इतिहास यांची जवळीक ही पुरातन आहे आणि सकारण. इतिहास लेखन हे पूर्णतः वस्तुनिष्ठ असूच शकत नाही. १८६७ ते १९४७ या काळातील इतिहास-लेखनावर त्या काळच्या सामाजिक व आर्थिक परिस्थितीच्या मर्यादा होत्या असे फडके म्हणतात. पण या मर्यादा प्रस्तुतच्या प्रकल्पावर पडणार नाहीत हे कशाच्या आधारावर म्हणायचे?





अनुक्रमणिका

कोणत्याही काळातील इतिहास-लेखनावर या मर्यादा पडणारच.

ऐतिहासिक नाटके, कादंबऱ्या, दूरदर्शनवरील मालिका यांत काल्पनिक गोष्टी फार येतात; इतिहासाचा विपर्यास होतो ही इतिहास-संशोधकांची तक्रार असते. फडक्यांचीही ती आहे. उलट साहित्यिकांचा दावा असा की इतिहासकार फक्त वास्तविके देतात; माणसाचे मन त्यांना कळत नाही. प्रस्तुतच्या संपादकांनी कितीही कागदपत्रे, शिलालेख धुंडाळले तरी विशिष्ट प्रसंगातील शिवछत्रपतींच्या मनोभूमिकेची कल्पना त्यांना येणार नाही. फडक्यांची मागणी वेगळीच आहे. ऐतिहासिक संशोधन झाले की, त्यानुसार वाङ्मयात बदल व्हावा असे ते म्हणतात. 'आम्हीही सुंदर झालो असतो' हे गीत रद्द व्हावे कारण कल्याणच्या सुभेदाराच्या सुनेची कथा खोटी आहे. ही मागणी हास्यास्पद आहे. साहित्य हे इतिहासाचे केवळ लालित्यपूर्ण प्रस्तुतीकरण नव्हेच. ऐतिहासिकच काय कोणत्याही साहित्याचा थेट वास्तवाशी संबंध जोडण्याची चूक सामाजिक-शास्त्रांतील अभ्यासकांनी अनेकदा केली आहे; त्याचेच हे आणखी एक उदाहरण.

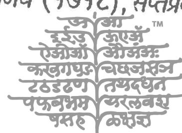
पहिल्या खंडाच्या लेखकांनी प्रास्ताविकात शिवचरित्राचा अर्थ नीट कळण्यासाठी इ.स. १३०० ते १७०० असा काळ घेतला आहे. समकालीन घटनांचे व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वार अटळपणे परिणाम घडतात अशी यामागे भूमिका आहे. म्हणजे उदाहरणार्थ शिवपूर्वकाळात हिंदू-मुसलमान यांच्यातील सामाजिक संबंध कसे होते हे लक्षात घेतले तरच शिवछत्रपतींच्या मुसलमानी सत्तेविरुद्ध लढण्याचा अर्थ योग्य रीतीने समजेल. फक्त यामागील अडचणींचेही भान हवे. साधनांच्या आधारे समाजजीवनाबाबत काही ढोबळ अनुमाने बांधता येतात. पण संपूर्ण समाजजीवनाचे चित्र दिसणे अशक्य आहे. वेदकालीन सामाजिक जीवनाची अत्यल्प साधनांद्वारे इतिहासकारांनी रेखाटलेली चित्रे पाहिली की, काल्पनिकता इतिहासातही अर्थान्तरणाच्या अंगाने घुसतेच हे लक्षात येते. वस्तुरूप अल्प साधने आणि त्या आधारावर केलेले विशिष्ट तार्किक अंदाज या इतिहासाच्या स्वरूपात संपूर्ण, अफाट सामाजिक जीवनातील भिन्न प्रवाहांचे अचूक निदान होईल ही आशा व्यर्थ आहे.

शिवाजी महाराज हे निधर्मी होते; ते हिंदू धर्माचे त्राते होते, ते 'कुळवाडीभूषण' होते; ते सामंतवर्गाचे प्रतिनिधी होते अशा प्रचलित परस्पर विरोधी मतांचा उल्लेख संपादक करतात. मात्र कोणतेही मत ग्राह्य न धरता साधनांची तटस्थपणे समीक्षा करण्याचा संपादकांचा इरादा आहे. यातून एखादे नवीन मत मिळेल किंवा प्रचलित मतांपैकी एखाद्या मताला पुष्टी मिळेल.

संपादकांचा हेतू स्तुत्य असला तरी तो काहीसा विवाद्य ठरू शकतो. साधनांची संगतवार व्यवस्था लावली की, ती आपोआप बोलतात, काही सुचवतात असा ध्वनी यामध्ये आहे. संशोधकाला पूर्वग्रह नव्हे पण पूर्वमतही नसते, नसावे असा आग्रह आहे. पण साधनांची प्राप्ती, त्यांची व्यवस्था आणि त्यांचे विश्लेषण हे मुळात काही अंदाज, काही प्रमेय असल्याविना शक्य नाही. इतिहासासारखी सामाजिक शास्त्रे ही इतकी वस्तुनिष्ठ असत नाहीत.

या प्रकल्पात नवीन काय सांगणार? याला संपादकांचे उत्तर असे की, नवीन साधनांचा तर्क-संगतीने विचार केल्यास काही नवे सांगता येईल. म्हणजे, नाविन्य हे वास्तविकांच्या अर्थान्तरणामध्ये असेल हे संपादकांना मान्य आहे. चित्रकला, साहित्य, शिलालेख यांचा वापर आजवर शिवचरित्रकारांनी केला नाही. त्यांचा वापर करणे हे नाविन्य. तवारिखांचा संदर्भ भाषांतराच्या आधारे यापूर्वी घेतला गेला. या प्रकल्पात मूळ फारसी दस्तऐवज वाचला जाणार आहे. हे दुसरे नाविन्य. भूगोल आणि त्यातून निर्माण होणारी आर्थिक स्थिती यातून शिवचरित्राचा नवा संदर्भ लक्षात येईल असाही आशावाद संपादक करतात.

दि.वि. काळे यांनी १८२६ ते सुमारे १९७० पर्यंतचा कालखंड लक्षात घेऊन शिवचरित्र सांगण्यामागची, शोधण्यामागची मराठी इतिहास-संशोधक व वाङ्मय-लेखक यांची वृत्ती मांडली आहे. या खंडाच्या संपादकांनी १६०० ते २००० पर्यंतच्या लेखनाचा असाच आढावा घेतला आहे. शिवछत्रपतींच्या काळातले तवारिखांसारखे फार्सी दस्तऐवज हे शिवचरित्राचे महत्त्वाचे साधन. अर्थात तवारिखांतला सर्वच मजकूर स्वीकारणीय नाही, त्यांत अतिशयोक्ती आहे असे संपादक म्हणतात. समकालीन वाङ्मयात 'स्वकीय' ग्रंथ म्हणजे कवी परमानंदाचे *शिवभारत* शिवाजी महाराजांच्या कारभारात काही काळ वावरणाऱ्या कृष्णाजी अनंत सभासद यांची बखर हेही एक महत्त्वाचे साधन यानंतरची तयार झालेली ग्रंथरचना म्हणजे *चित्रगुप्त बखर* (१७७०), *९१ कलमी बखर* (१७०३). *हनुमंत-स्वामींची बखर* (१७८९), खंडोबल्लाळांचा *श्रीशिवदिग्विजय* (१७१८), *सप्तप्रकरणात्मक*





चरित्र (१८१८) ही होय. पैकी *सप्तप्रकरणात्मक चरित्रा*पासून शिवाजीमहाराज हिंदू धर्माच्या पुनरुत्थापनासाठी अवतरणे हे मत महाराष्ट्रात प्रभावी ठरू लागले. मुसलमानांपासून हिंदूंचे रक्षण करणारे शिवछत्रपती. तंजावरची बखर ही शिलेवर कोरलेली. या सर्व साधनांचा व्यवस्थित आढावा संपादकांनी घेतला आहे. यानंतर परकीय इतिहासकारांच्या इतिहास लेखनाचा आढावा येतो. रॉबर्ट ऑर्मचा १८०३ मधला इतिहास, ग्रँट डफने १८६३ मध्ये लिहिलेला मराठ्यांचा इतिहास. शेवटी किर्तने, चिपळूणकर, राजवाडे, सरदेसाई, वैद्य, भाले, बेंद्रे, खरे यांच्या लेखनाचा उल्लेख आहे.

परकीयांच्या विशेषतः मुसलमान लेखकांच्या लिखाणात शिवाजीविषयी प्रतिकूल मते आहेत तर हिंदू लेखकांत महाराजांविषयी भरपूर स्तुती आहे. या सर्व लेखनातूनच मागे उल्लेखलेली मते तयार झाली आहेत. इतिहास लेखनातुन निर्माण होणाऱ्या व्यक्तिदर्शनाचे, त्यातुन पुढे निर्माण होणाऱ्या लोकप्रिय प्रतिमेचे चांगले विवेचन संपादकांनी केले आहे.

मात्र चरित्र-लेखनासाठी वापरलेली साधने आणि चरित्रे हीच साधने, यात गुणात्मक फरक आहे. पहिल्या साधनांचा फारसा उल्लेख येत नाही. शिवकालीन कागदपत्रे उपलब्ध नाहीत असे यावरून वाटते. एकंदरीत शिवचरित्र-लेखनाचा हा आढावा असला, या लेखनामागील वृत्तीचाही यात विचार केलेला असला तरी प्रस्तुतच्या चरित्र-लेखनाचे मूलाधार अज्ञात राहतात.

दुसऱ्या प्रकरणात शिवपूर्वकालीन राजकीय व सामाजिक जीवनाचे दर्शन घडविणाऱ्या साधनांची चिकित्सा केलेली आहे. हे प्रकरण या खंडातील सर्वात महत्त्वाचे प्रकरण आहे. इतिहासकार घटनांचा अर्थ लावताना स्वतःचा दृष्टिकोन कसा मांडतात याची उदाहरणे यात आहेत. मात्र प्रश्न असा आहे की, दृष्टिकोनाविना फक्त घटनांचा 'इतिहास' शक्य आहे का? केवळ कालक्रमानुसारी घटनांची नोंद हा 'इतिहास' ठरेल का? तसे जर नसेल तर या घटनांतुन अर्थ काढून एक विवेचन मांडणे यातून इतिहासकारांची सुटका नाही. इतिहास-संशोधक नवीन वास्तविके शोधतात; इतिहासकार समग्र वास्तविकांवर त्यांच्या मांडणीतुन भाष्य करतात तर ललित लेखक ऐतिहासिक व्यक्तींची मानसिकता मांडताना त्यावर भाष्य करतात. म्हणजे फडक्यांनी प्रस्तावनेत, ललित लेखकांवर केलेली टीका रास्त नाही; इतिहासकारांवर तसाच आरोप या खंडाच्या संपादकांनी केला आहे. या प्रकरणाचे आणखी एक महत्त्व असे की, इतर इतिहासकांचे अर्थान्तरण खोडून काढताना संपादकांनी स्वतःचे अर्थान्तरण नकळतपणे सांगितलेले दिसते.

साधनांचा प्रमुख वर्ग म्हणजे तवारिखा (फारसी); प्रवासवर्णने (अरबी), धर्मग्रंथ, काव्य ही लिखित साधने. शासकीय पत्रे, दस्तऐवज उपलब्ध नाहीत असे संपादक म्हणतात. म्हणजे एका अर्थाने हे लिखित साहित्यच. शिलालेख, नाणी हा साधनांचा दुसरा वर्ग. अर्थात शिलालेखात काल व सत्ताधाऱ्याचे नाव एवढीच खात्रीशीर माहिती मिळते. त्यातील वर्णने काल्पनिक नसतील असे नाही. साधनांचा तिसरा वर्ग म्हणजे प्राचीन इमारती, प्राचीन नगरे यांचे उरलेले किंवा सापडणारे अवशेष. कागदपत्रे, घटना या वास्तविकांच्या आधारे इतिहासकार हा जसा समाजाच्या, व्यक्तींच्या, राजकीय घडामोडींच्या आकृती 'रचतो' तसाच पुरातत्त्ववेत्ता आणि इतिहासकारं अवशेषांतुन भूतकालीन जीवन 'रचतो'; ते बरोबर किंवा परिपूर्ण असल्याचा दावा करता येत नाही.

सलनतींच्या इतिहास – रचनेचा प्रमुख आधार म्हणजे मिन्हाज, सिराज, अमीर खुसरो, बरनी, कासीम, फ़िरिश्ता यांच्या तवारिखा – दहा ते अठराव्या शतकांत लिहिलेल्या. इलियट व डाउसन या इंग्रजी ग्रंथकारांनी त्यांच्या आठ खंडांच्या ग्रंथात या तवारिखांतील निवडक भागांची इंग्रजी भाषांतरे दिली आहेत.

संपादकांचे याबाबत मत असे की, भाषांतरासाठी घेतलेल्या भागांच्या निवडीमागे काही हेतू आहे. मुसलमानी राजवटीचे गोडवे गाणाऱ्यांना या तवारिखांतील निवडलेल्या उताऱ्यांवरून इस्लामी सलतनत येथल्या हिंदू प्रजेवर अन्याय करणारी, जुलमी, आणि धर्मांध होईल हे स्पष्ट होऊन ब्रिटिश राजवट त्यामानाने किती मवाळ, उदार व न्यायी आहे हे समजेल. १८५७ च्या बंडाच्या पार्श्वभूमीवर इलियटने हा इतिहास उजेडात आणला आहे.

इलियटचे हे मत भारतीय इतिहासकारांनी निःशंकपणे स्वीकारले. १९३९ मध्ये होदिवाला यांनी प्रथम इलियट-डाउसनच्या भाषांतरातील चुका दाखवल्या. नदवी यांनी १९४४ मध्ये इलियटच्या निवडीला आक्षेप घेतला, भाषांतराला नसावा. महंमद तुघलकाच्या काळातील इब्न बत्तुता आणि इब्न फादुल्ला यांचे अरबी वर्णनात्मक लेखन इलियटने लक्षात घेतले नाही.

नदवी यांच्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनाचा विशेष असा की, हिंदूंचा जो काही छळ झाला त्याला इस्लामची शिकवण ही





जबाबदार नसून रासवट, अर्धकच्चे इस्लामी असे तुर्की आक्रमक जबाबदार आहेत असे ते म्हणतात. उलट मुहम्मद हबीब (१९५४) यांनी तुर्की आक्रमकांची भलावण केली आहे. हिंदू राज्यकर्त्यांचा पराभव झाला याला कारण त्यांना बहुसंख्य हिंदू समाजाचा पाठिंबा नव्हता, हिंदू समाज जातिव्यवस्थेने खिळखिळा झाला होता, अस्पृश्यांना इस्लाम धर्म स्वीकारणे हा मुक्तीचा मार्ग वाटला म्हणून हबीब या इतिहासाला 'घोरी-क्रांती' असे म्हणतात.

संपादकांनी इलियट, नदवी व हबीब या तिनही इतिहासकारांच्या इतिहासलेखनामागील हेतूंचा समर्पक आढावा घेतला आहे. त्यांच्या काही मतांना पुष्टी न देणाऱ्या बाबींचाही उल्लेख केला आहे. मुख्य म्हणजे तवारिखांच्या इलियट-डाऊसनकृत निवडक उताऱ्यांच्या भाषांतराने भारतीय इतिहासकारांची मुसलमानांविषयी कशी आकसाची भूमिका बनली हेही संपादकांनी विस्ताराने दाखवले आहे. आजही हीच भूमिका वरचढ आहे असाही ध्वनी आहे.

संपादकांकडून याहून जास्त अपेक्षा आहेत. मुळात तवारिखांचे अस्सल फारसी लेखन वाचल्याचा उल्लेख संपादक करतात. प्रश्न असा की, याचा पडताळा पाहण्यासाठी संपादकांनी तवारिखांचे इंग्रजी वा मराठीत भाषांतर करणे आवश्यक आहे. दुसरे असे की, इलियटच्या निवडीला आक्षेप घेताना तवारिखांमधील त्याला पुष्टि देऊ न शकणाऱ्या उताऱ्यांचे भाषांतर संपादकांनी दिले असते तर विश्वासार्हता वाढली असती. गंमत म्हणजे नदवी यांचा आक्षेप प्रामुख्याने निवडीला दिसतो, भाषांतराला नाही. हबीब यांनी दाखवलेल्या चुकांचा नमुना देऊन इलियटवरचा अर्थान्तरणाबाबतचा त्यांचा आक्षेप साधार होता हेही संपादकांना दाखवता आले असते किंवा आधी म्हटल्याप्रमाणे तवारिखांतील उताऱ्यांचे मराठी भाषांतर देऊन या तीनही इतिहासकारांच्या मतातील गफलती सप्रमाण दाखवता आल्या असत्या. साक्षात प्रमाणांचा आधार हा अवलंबित प्रमाणांच्या आधारापेक्षा जास्त खात्रीशीर असतो याचा विसर संपादकांना का पडला? तिसरे असे की अरबी लेखनाचे काय करणार? त्याबाबत इंग्रजी भाषांतराचाच आधार घेणार का? याबाबत संपादकांनी स्पष्टपणे काही म्हटलेले नाही आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे संपादकांच्या फारसी भाषेबाबतच्या खात्रीशीरपणासाठी ते कोणत्या उपलब्ध भाषिक सामग्रीचा वापर करणार? (लेखकांमध्ये एका भाषाविज्ञानाच्या अभ्यासकाचा समावेश आहे असे प्रस्तावनेंत म्हटले आहे) तसेच इलियट-नदवी-हबीब यांच्या वाटेने जाण्याची चूक न करण्यासाठी काय तरतूद करणार, यांचा स्पष्ट उल्लेख अपेक्षित होता.

दुसऱ्या प्रकरणाच्या शेवटच्या भागात फारसी साधनांची विस्तृत चर्चा केली आहे. १३ व १४व्या शतकात लिहिले गेलेले मलफूज वाङ्मय हे सुफी तत्त्वज्ञान सांगणारे वाङ्मय. मात्र यात अप्रत्यक्षपणे तत्कालीन हिंदुस्थानी समाज जीवनाचे चित्रण घडते. या वाङ्मयाकडे-इतिहासकारांनी दुर्लक्ष केले असा संपादकांचा आरोप आहे. या लेखनात अतिशयोक्ती आहे हे संपादक मान्य करतात; संपादकांनी वानगीदाखल दिलेले, समाज-जीवनावर प्रकाश टाकणारे प्रसंग - उदा. एका विधवा स्त्रीने उपाशी कुटुंबाला खाऊ घालणे - सामान्य व सार्वत्रिक आहेत. ए.एस. उषा यांनी १९४८ मध्ये प्रसिद्ध केलेल्या काही फारसी मूळ ग्रंथांचा या संदर्भात उल्लेख आहे; पण संपादकांनी हे मूळ ग्रंथ वाचून आपली मते तयार केली किंवा कसे हे समजत नाही. मूळ ग्रंथाची भाषांतरे उदाहरणांसाठी वापरली नाहीत या सर्वांवरून संपादकांचा आरोप जरी खरा असला तरी हे ग्रंथ इतर इतिहासकारांनी न वापरल्याने फार मोठा तोटा झाला असे वाटत नाही. मिन्हाजच्या १२५१ च्या सुमाराच्या ग्रंथात प्रथमच रझिया सुलतानाचा उल्लेख येतो. मिन्हाजच्या हिंदुस्थानी मुसलमानांपेक्षा तुर्की मुसलमान जवळचे वाटतात. १२०६ मधला फरवरे मुदब्बिर शासनव्यवस्था व युद्धप्रणाली यांची माहिती देतो असे संपादक म्हणतात. अमीर खुसरो या तुर्की लेखकाने १२८४ च्या आसपास ग्रंथलेखन केले. तो खतारीचा जनक असून अल्लादीन व मुघल यातील संघर्ष त्याने तपशिलवार मांडला आहे. मात्र मिन्हाज, मुदब्बिर व खुसरो याबाबतची सर्व विधाने एस.ए.ए. रिझवी यांच्या १९७८ च्या ग्रंथावर आधारलेली आहेत; खरे तर ही रिझवींची मते व त्यांनी दिलेला इतिहास आहे. संपादकांनी मूळ फारसी ग्रंथ वाचून स्वतंत्रपणे लेखन केल्याचे दिसत नाही.

झियाउद्दीन बरनी यांचे १३व्या शतकाच्या पूर्वार्धातले ग्रंथलेखन हे खलजी आणि तुघलक या घराण्यांविषयी सर्वात विश्वसनीय माहिती देते असे संपादक एम. हर्बल यांचे १९६० चे मूळ फारसी ग्रंथाचे इंग्रजी भाषांतर आणि १९५२ मधील इलियट-डाऊसनच्या लेखनावरील त्यांचे भाष्य या आधारे म्हणतात. मध्ययुगीन इतिहास हा अस्थैर्याचा इतिहास आहे, अल्लादिन खलजी हा लोभी होता; पण वस्तूंच्या भावांवर





अनुक्रमणिका

नियंत्रण ठेवणारा शासक होता, एका सुन्नीच्या दृष्टिकोनातून तुर्कांच्या हिंदुस्थानावरील १२५ वर्षांच्या सत्तेचे हे चित्रण आहे इत्यादि महत्त्वाच्या गोष्टी बरनीच्या लेखनातून हाती लागतात.

गझनीचा मुहंमद ते १३५१ मध्ये अल्लाउद्दीन हसनने स्थापलेले बहमनी राज्य असा विस्तृत इतिहास इसामीच्या लेखनात येतो. तो स्वत: प्रथम तुघलक व नंतर बहमनी राज्यात होता. तुघलकांचा महाराष्ट्रातील पाडाव दोन मराठी स्त्रियांनी तुघलकाला केलेला प्रतिकार या गोष्टी या लेखनातून मिळतात.

इब्ने बत्तूता हा अरबी प्रवासी १३३८ ते १३४२ पर्यंत हिंदुस्थानात मुहम्मद तुघलकाच्या काळात आला. त्याच्या लेखनाचे इंग्रजी भाषांतर हे संपादकांचे साधन. या लेखनात अधिकारी लाचखाऊ, नगरांपेक्षा खेडी शांत वगैरे वर्णन येते. मूळ अरबी लेखनाचे भाषांतर कुणी केले याचा उल्लेख संदर्भसूचीत नाही.

जब्बारखान याचे लेखन १९व्या शतकातले असल्याने त्याचा फारसा उपयोग नाही. त्यामुळे शेवटचे लिखित साधन म्हणजे १५८० मध्ये आलेला इराणी लेखक सय्यद अली तबातबा. तो कुत्बशाह व नंतर अहमदनगरच्या निजामाकडे होता. हेग यांचे भाषांतर, हेगची मीमांसा, किंग यांची मीमांसा हे संपादकांचे आधार ग्रंथ; त्यांचा उल्लेख संदर्भसूचीत नाही. मात्र तरीही त्याचे अरबी अवघड आहे, त्याने तत्कालीन ग्रंथांचा उल्लेख केला नसला तरी त्यांची माहिती त्याला होती अशी विधाने संपादक करतात याचे आश्चर्य वाटते. हिंदू समाज, हिंदू मंदिरे सुलतानांनी नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला हे त्याचे मत संपादक देतात. यातूनच पुढे भारतीय इतिहासकारांनी मुसलमान धर्मांध होते असे मत बनवले असेही संपादक म्हणतात. संपादकांना हे अयोग्य वाटते. पण गंमत अशी की, हेगला हा दोष दिसला तरी किंग यांना तबातबा अचूक लिहितो असे वाटते. याचाही उल्लेख संपादकच करतात म्हणजे संपादकांना हेगचे म्हणणे पसंत आहे इतकेच. दोन्ही पक्षांची शहानिशा करण्यासाठी मूळ ग्रंथाचे आवश्यक असणारे परिशीलन संपादकांनी केलेले नाही.

यावरून एरवी योग्य आवाका असणाऱ्या या लेखनातील काही दोष स्पष्ट होतात. एक, ज्याला समाज जीवनाचा, संस्कृतीचा इतिहास वगैरे म्हणतात, तो संपादकांना गवसलेला नाही. फारसी गद्य वाङ्मयातून - तेही बहुतांशी सुलतानांना खूष करण्यासाठी लिहिलेल्या ग्रंथातून - असा इतिहास हाती पडण्याची शक्यताही नाही. दोन, संपादक आपण फारसी मूळ ग्रंथ पाहिले असे प्रस्तावनेत म्हणतात. त्याप्रमाणे प्रत्यक्षात क्वचितच घडलेले दिसते. तीन, मुसलमानी आक्रमक हे धर्मांध होते हा इतिहासकारांचा समज खोडून काढण्याची भूमिका वास्तविके पाहण्याआधीच संपादक घेतात. त्याला पुरावा काही इतिहासकारांच्याच मताचा आणि फारसी लेखनाचा की, ज्यामध्ये अतिशयोक्ती आहे, ज्यामध्ये मुसलमान धर्मांध होते असाही विचार आहे आणि ते तसे नव्हते असाही विचार आहे! पूर्व इतिहासकारांचे मत न आवडणे वेगळे आणि ते सप्रमाण खोडता येणे वेगळे. खरे म्हणजे तबातबाच्या बाबतीत हेग आणि किंग यांची मते मूळ ग्रंथाच्या आधारे तपासून त्यात काय विरोध आहे, त्याचे कारण काय, समग्र ग्रंथातील अविश्वासार्ह भाग कशाच्या आधारे जोखता येतो, हेग व किंग हे दोघेही इंग्रजी भाषांतरकार असूनही त्यांच्या भूमिका भिन्न का व कशा इत्यादी इतिहासलेखनाच्या अंगाने महत्त्वाच्या असणाऱ्या गोष्टींची चर्चा करता आली असती; त्यातून संपादकीय भूमिकेच्या कथित वस्तुनिष्ठतेला बळकटी आली असती.

१६७६ च्या सुमारास पूर्ण झालेला शेवटचा ग्रंथ म्हणजे फिरिश्ता याचा *नौरस बुस्तान* हा ग्रंथ. तो मूळचा इराणी, विजापूर व अहमदनगर येथे शहांच्या सेवेत होता. रामदेवाने चुकून मिठाची पोती ठेवली, अल्लादीन हसन हा बहमनीचा संस्थापक बहमन घराण्याशी संबंधित नव्हता, तोफांचा पहिला वापर पानिपतवर बाबराने १५२६ मध्ये प्रथम केला हे खरे नसून दक्षिणेत बहमनी सैन्याने १३६५ मध्येत केला, अल्लादीन खलजी - बाबर, अकबर - बहमनी सत्ताधारी - पाच शाह्या असा विस्तृत कालपट इत्यादी महत्त्वाच्या गोष्टी फिरिश्त्याच्या ग्रंथात असून त्याची माहिती विश्वसनीय आहे असे संपादक म्हणतात. फक्त हिंदू व मुसलमान यांच्यातील सर्व लढाया हे धर्मयुद्ध होते हे त्याचे मत संपादकांना मान्य नाही.

तिसरे प्रकरण हे इतिहास-लेखनातील संपूर्णत: नवीन प्रकारचे नसले तरी त्यात अभावानेच आढळणारे असे आहे. राजकीय व्यक्ती, घटना, घटनांचा कालक्रम यांचा विचार इतिहासात प्रामुख्याने होतो. व्यक्तीच्या राजकीय व्यक्तिमत्वाचे, तिच्या मनोवृत्तीचे विवेचन इतिहासकार सहसा करत नाहीत; चरित्रकार तिकडे प्रामुख्याने वळतात. ललित-लेखक त्याचा स्वतंत्र भेद करतो. राजकीय घटनांचे तपशील आणि त्यांचा कालानुक्रम

अनुक्रमणिका

यांवरच पारंपरिक इतिहास-लेखन थांबते. (घटनांचे अर्थान्तरण हा पुढचा भाग). प्रस्तुत खंडाच्या संपादकांना घटनांचे स्थळ महत्त्वाचे वाटते. नैसर्गिक परिसराने काही घटना उद्भवतात, त्यांच्यावर मर्यादा पडतात असा हा दृष्टिकोन. मराठ्यांच्या इतिहास-लेखनात याचा फारसा विचार कुणी केलेला नाही. भौगोलिक-इतिहासाकडे दृष्टी वळवण्याचा संपादकांचा प्रयत्न स्वागतार्ह आहे. पूर्वनियतिवादातला तथ्यांश यातून घेता येतो.

मध्ययुगीन इतिहास हा 'अविरत संघर्षा'चा इतिहास असून त्यामागची भौगोलिक कारणे संपादक मांडतात. नर्मदेच्या पश्चिमेकडचा प्रदेश, गोदावरीच्या पूर्वेकडचा प्रदेश आणि कृष्णा-तुंगभद्रा यांच्या मधला भूप्रदेश यावर वर्चस्व मिळवण्यात गुजरातचे सत्ताधारी, माळव्याचे सुलतान, विजयनगरचे राजे, बहमनी सलतनत यांच्यात सतत संघर्ष झालेले दिसतात. बहमनी राज्याच्या पुढच्या पाच सलतनती याही आपापसात व शिवाय विजयनगर, गुजरात यांच्याशी लढत राहिल्या. या संघर्षांना भौगोलिक परिसीमांच्या मर्यादा होत्या; संपादक त्यांना 'कारणे' म्हणतात. पी.एम. जोशी, गर्गे, ग.ह. खरे या इतिहासकारांनी व दि.वि. काळे ते बाबासाहेब पुरंदरे या शिवचरित्रकारांनी या भौगोलिक संदर्भाचा कधी विचारच केला नाही. मुळे, मिराशी हे भूगोल देतात पण त्याचा इतिहासाशी अन्वयार्थ लावत नाहीत. अलेक्झांडरने सतलज न ओलांडणे, मुघलांना वायव्य सरहद किंवा दक्षिण हिंदुस्तानवर नियंत्रण न ठेवता येणे, नंद, मौर्य, गुप्त, सलतनत आणि मुघल यांच्या साम्राज्याचा विस्तार गंगा-यमुनांच्या प्रदेशातच असणे यामागे भौगोलिकता हा महत्त्वाचा भाग आहे. या भूभागांवर बंगाल, गुजरात, माळवा यांचे नियंत्रण राहू शकले नाही; उलट या भागातील सत्ताधाऱ्यांना कलिंग, माळवा, गुजरात यांवर नियंत्रण ठेवणे जमले नाही. कृष्णा-तुंगभद्रा यांच्या उत्तरेचा आणि नर्मदेच्या दक्षिणेचा भूभाग म्हणजे 'दखन'वर पकड ठेवता आली नाही. 'दखन'च्या सत्ता म्हणजे सातवाहन (इसपू. ३०), - वाकाटक (इ.स. ४थे शतक) - बदामी चालुक्य (६वे शतक) - राष्ट्रकूट-पल्लव - कल्याणी चालुक्य - यादव (१० वे शतक) - होयसल - बहमनी (१४वे शतक) - पाच शाह्या (१६ वे शतक). १३१८ ते १३४७ या अल्पकाळातच दिल्ली सलनतीचे नियंत्रण 'दखन'वर होते.

हिंदुस्तानातील नैसर्गिक परिसरांनी बद्ध अशा विविध भूभागांवर एकछत्री सत्ता स्थापन करण्यात आलेले अपयश यात 'इतिहासाची पुनरावृत्ती' दिसते असे संपादक म्हणतात. भौगोलिक दृष्ट्या ते खरेही आहे. (पण फडक्यांच्या प्रस्तावनेत फडके जेव्हा गिबन व राजवाडे यांचे प्रत्येक समाजाच्या उदय, उत्कर्ष, ऱ्हास व पतन या चक्रनेमिक्रमाला आक्षेप घेतात तेव्हा एका अर्थी या पुनरावृत्तीच्या तत्त्वालाच आक्षेप घेतला जातो! अर्थात् फडक्यांचा रोख रानडे ते राजवाडे या इतिहासकारांनी राष्ट्रीयत्व जागविण्यासाठी इतिहासाचा केलेला वापर याकडे आहे. तर प्रस्तुत संपादकांना विशिष्ट भूप्रदेशांच्या सत्तांना असलेल्या भौगोलिक मर्यादा आणि त्यातून सतत उद्भवणारे संघर्ष यासाठी पुनरावृत्तीचे तत्त्व सोयीचे आहे.)

राजकीय सत्तांची अशी स्व-तंत्रता असली तरी हिंदुस्तानात धर्म, संस्कृती किंवा सामाजिक जीवन यामुळे एकत्वाची भावना होती असे संपादक म्हणतात. अमरनाथ ते रामेश्वर या यात्रांच्या निमित्ताने हे एकत्व प्रत्ययास येत होते असेही संपादक म्हणतात. भारतीय भाषा या विभिन्न असल्या तरी, संपर्काने एक आहेत, जातिव्यवस्था सामाजिक विभाजन करणारी असली तरी त्या त्या जातीत एकी आणणारी होती यासारखी परस्पर-विरोधी आणि कधी कल्पित वास्तवावर आधारलेली विधाने संपादक करतात. पण त्यांचा संबंध भौगोलिक नियतिवादाशी दूरान्वयानेही नसल्याने त्यांचा विचार न करणे बरे. भौगोलिक परिसराने राजकीय घडामोडी नियंत्रित होतात हा संपादकांचा दृष्टिकोन नव्याने येतो आहे हे उत्तमच; मात्र त्यात कार्यकारण-भावाचे संबंध जोडण्यात जरा घाई होते आहे असे वाटते.

चवथ्या प्रकरणात यादव सत्तेचा ऱ्हास आणि खलजी व तुघलकांची दक्षिणेतील सत्ता याचा नेमकेपणाने इतिहास सांगितला आहे यातील घटना नव्या नाहीत; पण यापूर्वीच्या इतिहासकारांनी तवारिखांच्या भाषांतरावर भिस्त ठेवल्याने आणि अभिलेखांचे आधार दुर्लक्षित केल्याने काही गैरसमज निर्माण केले असा संपादकांचा दावा आहे. उदाहरणार्थ अल्लाउद्दीन खलजी याने धर्मद्वेषाने देवगिरीचे यादवांचें राज्य नष्ट केले, यादवराजांना उत्तरेत काय चालले आहे याची कल्पना नव्हती, खलजी व रामदेवराय हे एकमेकांचे कट्टर शत्रू होते असे गैरसमज शेरवानी-जोशी, पु.ग. सहस्त्रबुद्धे, ब.मो. पुरंदरे यांच्या लेखनात दिसतात. पैकी पुरंदऱ्यांच्या इतिहास-लेखनाबाबत याआधीच संपादकांनी नाराजी व्यक्त केली आहे. पु.ग. सहस्त्रबुद्धे इतिहासकार नव्हते. रामदेवरायला खलजी आपल्या मदतीसाठी येत आहे असे वाटले पण खलजीने त्याचा विश्वासघात करून

देवगिरी लुटली (१२९६) असे संपादक म्हणतात. पुढे मुबारक खलजीने यादवांची सत्ता १३१७ मध्ये पूर्णपणे नष्ट केली; त्याने मंदिर पाडून मशीद बांधली हेही संपादकांना मान्य आहे. फक्त ताम्रपटांच्या आधारे यादवांना उत्तरेतील सलतनतीची चांगली माहिती होती आणि फिरिश्त्याच्या लेखनावरून रामदेवराय व खलजी यांचे परस्पर संबंध राजकीय स्वरूपाचे होते; धार्मिक स्वरूपाचे नव्हते असे अंदाज संपादक बांधतात. खलजी काय किंवा पुढे तुघलक काय हे प्रामुख्याने राजकीय वर्चस्वासाठी लढत होते हे खरेच. तुघलकाच्याच कारकीर्दीत मुसलमान अमीर-उमराव सत्तेसाठी बंडखोरी करीत होते हेही खरेच. हरिहर व बुक्क यांनी राजकीय अस्तित्वासाठी तात्पुरता मुसलमान धर्म स्वीकारून संधी मिळताच हिंदू बनून विजयनगरचे राज्य वसविले हेही खरे. दक्षिणेतील बहमनी हे मुसलमानी राज्य उत्तरेतील मुसलमान सुलतानाविरुद्ध बंड उभारूनच १३४७ मध्ये तयार झाले हेही खरे. पण संपादकच मांडत असलेल्या पुराव्यांवरून राजकीय सत्तेच्या मागोमाग धर्मसत्तेचा आग्रह राज्यकर्त्यांत होताच असे दिसते. म्हणजे मुसलमान शासकांना हिंदू प्रजेशी पटवून घेणे, हिंदू अधिकाऱ्यांना नेमणे यात व्यावहारिक सोय होती. पण ते हिंदूंचे मित्रच होते, धर्मवेडे कधीच नव्हते असेही नाही. प्रश्न सत्ता की धर्म यातील प्रथम पसंतीचा होता. ऐतिहासिक कथाकीर्तन किंवा विशिष्ट राजकीय तत्त्वप्रणाली मांडणाऱ्यांनी मुस्लीम धर्मांधतेवर जास्त भर दिला हे गैरच पण त्यामागेही त्यांचे व्यावहारिक उद्दिष्ट होते. मुसलमान धर्मांध होते हा काही पूर्णपणे गैरसमज म्हणता येणार नाही. मात्र इतिहास-कथनात येणारा एकारलेपणा सत्यापासून दूर नेतो याचे संपादकांनी आणून दिलेले भान महत्त्वाचे आहे.

पाचव्या प्रकरणातील बहमनी राज्याचा इतिहास आणि सहाव्या प्रकरणातील पाच शाह्यांचा इतिहास सर्वज्ञात असून आपण काहीही नवीन सांगत नाही असे संपादक प्रामाणिकपणे सांगतात. त्यांनी यासाठी वापरलेली साधने म्हणजे मुजुमदार, पुसाळकर, शेरवानी-जोशी यांचे इंग्रजी लेखन, केंब्रिज हिस्टरी, आणि तवारिखांची इंग्रजी व कुंटे यांचे फिरिश्त्याच्या एका ग्रंथाचे मराठी भाषांतर. याखेरीजच्या साधनांचा - फार्सी कागदपत्रे, तत्कालीन अभिलेख, या काळाबाबतची इतिहासकारांची भिन्न उपपत्ती किंवा स्वतः केलेली तवारिखांची भाषांतरे - यांचा वापर संपादकांनी केलेला नाही. मात्र या दोन्ही कालखंडांचा इतिहास अतिशय रेखीवपणे आणि कुठेही रंटाळपणा न येऊ देता मांडण्यात संपादक कमालीचे यशस्वी झाले आहेत.

या दोन्ही प्रकरणातील काही महत्त्वाच्या निरीक्षणांचा किंवा मुद्द्यांचा विचार करणे आवश्यक आहे. १३४७ ते १५३८ हा बहमनींचा १९१ वर्षांचा काळ. यात १८ सुलतान झाले. प्रत्येकाची कारकीर्द साधारणपणे १०-११ वर्षांची. सात सुलतान आधीच्या सुलतानाचा खून करूनच गादीवर आले. बहमनीचा संस्थापक अल्लाउद्दीन हसन हा गंगो नावाच्या हिंदू ब्राह्मणाचा सेवक होता. कृतज्ञतेपोटी स्वतःला 'बहमन' म्हणजे 'ब्राह्मण' अशी उपाधी लावली असे फरिश्ता म्हणातो. अंतःकलह आणि अस्थैर्य ही बहमनी राज्याची वैशिष्ट्ये. बहमनी सुलतान इराण, अफगाणिस्तानातून मुसलमान सरदारांना मदतीला बोलावत. ते शिया पंथाचे, स्वतःला श्रेष्ठ समजणारे. त्यांना अफाकी म्हणत. इथले मुसलमान दखनी. सुन्नी पंथांचे. सुलतानाकडे वरचे पद मिळवण्यासाठी या दोन गटात सतत संघर्ष चाले. सत्ता-स्पर्धा हे यामागचे प्रमुख कारण. पण असे असूनही एक धर्म असल्याने ते एकत्र का नाही आले असा प्रश्न संपादक करतात आणि आधुनिक काळातील पाकिस्तान-बांगलादेशचे उदाहरण देऊन भावनिक ऐक्याचा अभाव, उच्च-नीच भाव या गोष्टी धर्मापेक्षा प्रबल ठरतात असे म्हणतात. मात्र हे उदाहरण अंतर्गत धर्म-संघर्षाचे आहे, हिंदू-मुसलमान अशा संघर्षाचे नव्हे हे लक्षात घ्यायला हवे.

यानंतर एक महत्त्वाचा मुद्दा संपादक उपस्थित करतात. अफाकी आणि दखनी मुसलमान असूनही पुढे पाचही शाह्यात शहाजी भोसले, घोरपडे सरदार, आकण्णा-माहण्णा या हिंदू ब्राह्मण-क्षत्रियांचा उत्कर्ष का व्हावा? संपादकांचे उत्तर असे की, या शाह्यांनी इराण-अफगाणिस्तानातून अफाकींना मोठ्या प्रमाणावर आणले नाही. स्थानिक अफाकी व दखनींवर त्यांचा विश्वास नव्हता. उलट त्यांच्यावर नियंत्रण ठेवण्यासच मराठा सरदारांना स्थान देण्यात आले. हे जर वास्तव असेल तर त्याचे कागदोपत्रीचे पुरावे संपादकांनी द्यायला हवेत. हा जर केवळ अंदाज असेल तर त्यामागील आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय शक्तींचे विश्लेषण यायला हवे. ते येत नाही.

अफाकी सरदारांमार्फत इराणी चित्रकला, वास्तुशास्त्र, साहित्य हे सर्व हिंदुस्तानात आले आणि यातून इंडो-इराणी संस्कृती निर्माण झाली असे संपादक म्हणतात. अफाकींनी

येथली भाषा, रीतीरिवाज, शिष्टाचार स्वीकारले. पण हे सर्व बाह्योपचार झाले असे संपादक म्हणतात. अफाकी स्वत:ला श्रेष्ठ मानत. स्थानिक लोकांशी त्यांनी विवाह केले नाहीत, इराण-अफगाणिस्तानचे प्रेम कमी झाले नाही. म्हणजे भावनिक ऐक्य अफाकींना साधता आले नाही. प्रश्न असा आहे की, सांस्कृतिक देवाण-घेवाण ही भावनिक एकात्मतेविना होत असेल तर आपण संस्कृती कशाला म्हणतो हे तपासायला हवे. हिंदू समाजातील जातीय अस्मिता आणि मुसलमान, ख्रिस्ती समाजातील वंश-श्रेष्ठत्वाची अस्मिता या ऐहिक संस्कृतीपेक्षा प्रबळ शक्ती आहेत. खरे म्हणजे जात व वंश या दोहोत श्रेष्ठत्व आणि त्यातून येणारा 'अलगपणा' या गोष्टी प्रमुख आहेत. धर्म, भाषा, सामाजिक समारंभ या गोष्टी काठावरच्या; त्या बदलल्याने फारसे बिघडत नाही; पण जात व वंश हा गाभा सुरक्षित राखला जातो. जात आणि वंश ही ऐहिक संस्कृतीची अंगे नव्हेत; पाश्चात्य विचारातील संस्कृतीचा अर्थ मात्र असा नाही; जीवनाच्या सर्वांगांचा समावेश संस्कृतीत होतो. त्यामुळे सामाजिक शास्त्रातील विचारवंतांनी कलांच्या संदर्भात सांस्कृतिक संकराचे निष्कर्ष काढताना विशेष काळजी घ्यायला हवी. अर्थात बहमनी सुलतानांना लोकांचे मनोमीलन घडवून आणता आले नाही हा संपादकांचा यापुढचा आरोप फारसा तथ्यांश नसलेला आहे; राज्यसत्ता मनोमीलनाच्या एजन्सी नव्हेत.

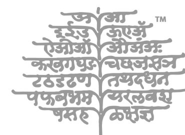
सोळाव्या शतकातील दखनचा इतिहास हा पाच शाह्यांमधील - अहमदनगरची निजामशाही, विजापूरची आदिलशाही, गोवळकोंड्याची कुतुबशाही, वऱ्हाडची इमादशाही व बिदरची बरीदशाही - अंतर्गत संघर्षाचा इतिहास आहे. १४९० ते १५६४ या काळात पाचही शाह्यांनी एकमेकांचा प्रदेश लुटण्याचा प्रयत्न केला. १५६५ ते १६०० या काळात चार शाह्यांनी एकत्र येऊन विजयनगरचे राज्य बुडवले. पण याच काळात अकबराने निजामशाहीवर आक्रमण केले. दखनमध्ये मुघलांची सत्ता उदयास येऊ लागली. १६०१ ते १६८७ या तिसऱ्या कालखंडात निजामशाही, आदिलशाही व कुतुबशाही या तीनच शाह्या राहिल्या. औरंगजेबाने १६८६त विजापूरची आदिलशाही व १६८७ त गोवळकोंड्याची कुतुबशाही बुडवली.

या पाच शाह्यांचे आपसातील संघर्ष व शेजारच्या विजयनगर, वरंगल, तेलंगण राज्यांबरोबरचे संघर्ष यात धर्माचा संबंध नव्हता; राजकीय व आर्थिक कारणावरून हे संघर्ष झाले असे संपादक म्हणतात. मात्र फिरिश्ता, तबातबा व झुबेरी हे तीनही तवारिखकार या युद्धांना 'जिहाद' म्हणतात. संपादकांना ती अतिशयोक्ती वाटते. पाच शाह्यातील संघर्ष हे 'जिहाद' असण्याची शक्यता नाही. मात्र हिंदू राजांबरोबरचे संघर्ष, त्यातील देवळे पाडून मशिदी बांधण्याचे उपक्रम यामध्ये धर्म हे कारण नव्हते हे मानणे अवघड आहे. शिवाय शिया विरुद्ध सुन्नी या पंथांचा संघर्ष धार्मिक नसणे अवघड. मुख्य म्हणजे कधी नव्हे ते पाचही शाह्या एकत्र येऊन तालिकोरला विजयनगरचा पूर्ण पाडाव करतात यामध्ये धर्म हे एकीचे कारण नव्हते असे समजणे गैर होईल.

शेजारचे राज्य हा आपला शत्रू हे सूत्र प्रमुख होते असे संपादक म्हणतात. म्हणून वेळप्रसंगी दूरच्या सत्तेशी हातमिळवणी करून शेजाऱ्याशी लढणे ही नीतीही वापरली जात होती. बहमनी राज्यातील वारसाहक्कांच्या युद्धाची परंपरा पाचही शाह्यांनी चालविली. अर्थात वारसाहक्कांची युद्धे हिंदू राजेशाही खेळले. म्हणजे घराणेशाही आणि भाऊबंदकी धर्मनिरपेक्ष होती. दखनी मुसलमानास धर्मांतरीत मुसलमान असल्यामुळे मूळ प्रवृत्ती एकच असण्यात नवल नव्हते.

अफाकी तेवढे राजनिष्ठ व दखनी बिनभरवशाचे हा समज बरोबर नाही असे संपादक म्हणतात. हे उघडच आहे. मात्र असा समज कोणचा होता ते स्पष्ट होत नाही. तसेच या भांडणांमुळे गुणी माणसांची संख्या घटून शाह्या नष्ट झाल्या हे विधानही न पटणारे आहे. एका बाजूला अफाकी व दखनी मुसलमान हा संघर्ष यांचा त्रास राजसत्तेला होता असे म्हणायचे तर दुसरीकडे हा अंत:स्थ संघर्ष एका मर्यादेपलीकडे जाऊ देणे परवडणारे नव्हते असेही म्हणायचे. हे सारे अंदाज आहेत; यामागचे मक्कम पुरावे संपादकांनी द्यायला हवेत. सर्व अधिकारी मुसलमानातून भरले असल्याचे बहमनी राज्यात शक्य होते पण पाचही शाह्यात ते अशक्य असल्याने स्थानिक हिंदूंना वरच्या श्रेणीच्या जागा मिळाल्या असे संपादक म्हणतात. यासाठी खरे म्हणजे लोकसंख्येची आकडेवारी, अधिकाराच्या जागांची आकडेवारी या गोष्टींची गरज आहे. ती उपलब्ध असणे शक्य नाही. त्यामुळे हाही एक अंदाजच ठरतो. कान्हू नरसीचे निजाम शाहीतील स्थान, मुरार जगदेवचे आदिलशाहीतील स्थान ही वास्तविके आणि बहमनी राज्यात व पाच शाह्यात शेतकरी, वतनदार व जहागिरदार हे मराठेच होते ही वास्तविके फक्त हाती उरतात.

निजामशहाने वऱ्हाडवर केलेले आक्रमण हे राजकीयदृष्ट्या समर्थनीय असले तरी बलवंताने दुर्बलावर केलेले हे आक्रमण





न्यायाच्या दृष्टीने समर्थनीय नाही असे संपादक म्हणतात. नैतिकतेच्या कसोटीवर इतिहास मांडण्याचा हा प्रयत्न आहे हे लक्षात घेऊन संपादकांची ही भूमिका सातत्याची आहे का हे यापुढील खंडांत पाहता येईल. आदिलशाहाने बीदरच्या बरीदशाहाची धिंड काढून त्याला 'कुत्रा' असा अपशब्द वापरला असे सांगून संपादक सुलतनांना स्वधर्माची चाड नव्हती असाही एक नैतिकतेच्या बाजूने मुद्दा मांडतात. विजयनगरकरांनी पाच शाह्यांच्या अंतर्गत भांडणात ढवळाढवळ करणे संपादकांना अदूरदृष्टीचे वाटते. त्यांनी आदिलशाहाची बाजू बऱ्याचदा घेतल्याचे कोडेही वाटते. याचे कारण शेजारचे राज्य हा आपला शत्रू असे मानण्याचे संपादकांनी आधी सांगितलेले सूत्र येथे लागू पडत नाही. सर्व साधारण नियम शोधण्यात इतिहासकारांना कशा अडचणी निर्माण होतात. याचे हे चांगले उदाहरण आहे. हुसेन निजामशाहाला रामराजाविषयी वैयक्तिक द्वेष होता हे सांगण्यासाठी संपादक एक गोष्ट सांगतात. इतिहास कथनाचे कथाकीर्तनात रुपांतर झाल्याची टीका करताना आपण नकळत तोच मार्ग चोखाळतो आहोत याचे भान असायला हवे होते. यातूनच मग वैयक्तिक रागद्वेषाने इतिहासाला कलाटणी देणाऱ्या घटना घडतात असे सत्याभासी विधान उद्‌भवते. वस्तुतः इतिहासकालीन सर्वच व्यक्ती वागताना वैयक्तिक रीत्याच वागत असतात. या वर्तणुकीच्या पलीकडे जाऊन तत्कालीन परिस्थितीचा सम्यक् परिणाम म्हणून घटनांची संगतवारी इतिहासकार लावत असतो. एका अर्थाने व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्वाशी थेट इतिहास जोडणे हे यामधील अपयशाची खूणच म्हणावी लागेल.

खलजी व तुघलक या तुर्की घराण्यांनी काही काळ दक्षिणेवर सत्ता ठेवली. त्यानंतर दक्षिणेवर आक्रमण करणारे मुघल राजे - बाबर, अकबर ते औरंगजेब - हे अफगाणिस्तानातून आलेले. चंगीजखान या निजामशाहीतील मुत्सद्याने, तसेच पोर्तुगीजांनी दक्षिण हिंदुस्तानाने एकत्रितपणे मुघलांना प्रतिकार करण्याचे सल्ले शाह्यांना दिले पण त्याचा उपयोग झाला नाही. दक्षिणेची एकजूट हे तत्त्व शिवाजी महाराजांनीही ठेवले; त्याची पाळेमुळे ही आधीच्या इतिहासात सापडतात असे संपादक म्हणतात.

पश्चिम किनाऱ्यावर नौदलाच्या साहाय्याने पोर्तुगीजांनी आपले वर्चस्व बसविले. पाच शाह्या व मुघल यांना आरमार उभारता आले नाही. पोर्तुगीजांना नौदलाबाबत शह देण्याचा यशस्वी प्रयत्न फक्त शिवछत्रपतींनी केला असे संपादक आवर्जून सांगतात. पोर्तुगीजांनी धार्मिक अत्याचार केल्याने ते हिंदू-मुसलमानांचे कायमचे वैरी झाले असे संपादक म्हणतात. त्यामुळे त्यांचे वर्चस्व स्थिर झाले नाही. ब्रिटिशांनी ती चूक केली नाही. एकंदरीतच धर्माधिष्ठित राजकारणाबाबत संपादक पुन्हापुन्हा धोक्याचा इशारा देतात.

१५६५ ला विजयनगरचा पूर्ण विजय निजामशाहाने केला. १४९० ते १६३६ या काळातील दखनचा इतिहास हा प्रामुख्याने आदिलशाही व निजामशाही यांचा इतिहास आहे. प्रत्येक सुलतानाच्या वंशावळ व नावासह पाचही शाह्यांचा धावता आढावा संपादकांनी घेतला आहे.

विजयनगरचा भैरव हा ब्राह्मण. त्याचा मुलगा तिमभट. त्याला बहमनी सुलतान अहमदशाहाने बाटवून त्याचे नाव मलिक हसन ठेवले. मलिक हसन जुन्नरचा सुभेदार. त्याचा मुलगा मलिक अहमद. १४९० मध्ये तो स्वतंत्र झाला. त्याने अहमदनगर बसविले. तोच निजामशाहीचा संस्थापक. त्याने दौलताबादही जिंकले. युसूफ आदिलशाह हा विजापूरच्या आदिलशाहीचा संस्थापक, त्याची आई ही मुकुंदराव मराठा याची मुलगी. म्हणजे अगदी बहमनी राज्यापासून तो थेट पेशवाईपर्यंत ब्राह्मण हे राजसत्तेत सहभागी होताना दिसतात.

निजामशाही राज्यात रामराजाने लुटालूट केली. फिरिश्त्याच्या लेखनात रामराजाने मशिदी लुटल्या व मुस्लिम स्त्रियांवर अत्याचार केले असे म्हटले आहे. संपादकांना ही अतिशयोक्ती वाटते. तीन सुलतानांसमोर असे अत्याचार होत असताना त्यांनी ते सहन करण्याइतके ते नामर्द नव्हते असे संपादक म्हणतात. या सर्वच लेखनात एक विशेष आहे : जी मते पटत नाहीत त्यांचे संदर्भ संपादक देतात पण जी मते पटतात त्यांचे संदर्भ मात्र देत नाहीत. त्यामुळे बरेचदा इतिहास कथन हे संपादकांचे स्वतःचे की इतरांवर आधारित असे हे कळत नाही.

निजामशाह, कुतुबशाह, आदिलशाह आणि बरीदशाह यांना विजयनगरचा रामराजा खेळवतो असे लक्षात आल्याने त्यांनी विजयनगरकरांविरुद्ध एकी करून त्या साम्राज्याचा पाडाव केला असे संपादक सांगतात. मात्र या एकीमागे केवळ राजकीय धूर्तपणा होता, धर्मभावना नव्हती असे त्यांनी सिद्ध केलेले नाही.

पुढे या पाचही शाह्यांचा मुघलांनी पराभव केला. १६९६ मध्ये आदिलशाही व १६८७ मध्ये कुतुबशाही बुडाली. निजामशाहीत अंतर्गत कलह सतत चालू होते. मूर्तजा निजामशाहाला १५८८ मध्ये त्याचा मुलगा हुसेन यानेच मारले

व गादी बळकावली. पुढे १५९१ मध्ये तर दुसरा बुर्हान निजामशाह याने स्वतःच्या मुलाला - इस्माईलला - पदच्युत करून गादी बळकावली. याकामी अकबराने त्याला साहाय्य केले. १५९५-९६ मध्ये चांदबीबीने मुघलांच्या अहमदनगरवरील आक्रमणाला हुषारीने तोंड दिले. पण तिचाही खून तिच्या सरदारांनीच केला. त्यानंतर २५ वर्षे मलिक अंबर या हबशी गुलामाने स्थानिक मराठा सरदारांना हाताशी धरून मुघलांना हैराण केले. राजू दखनी व मलिक अंबर मुघलांवर छुपे हल्ले करत. पुढे परस्पर वितुष्टातून मलिक अंबरने १६०४ मध्ये राजू दखनीला ठार केले व आपली राजधानी जुन्नर केली. १६१० मध्ये त्याने पुन्हा अहमदनगर जिंकले व राजधानी दौलताबादला हलविली. मलिक अंबरने दुसऱ्या मूर्तजा निजामशाहाला ठार मारून त्याचा मुलगा तिसरा बुर्हान याला गादीवर बसवले. मलिक अंबरचा खून करण्याचा अयशस्वी प्रयत्न मराठी सरदारांनी केला. ते पुढे मुघलांना मिळाले. मुघलांनी औरंगाबाद (पूर्वीचे खडकी) लुटले पण १६१६ मध्ये मलिक अंबरने ते पुन्हा बसवले. नंतर जहांगिराने औरंगाबादवर स्वारी केली. शाहजहानने जहांगिराविरुद्ध बंड पुकारून मलिक अंबरची मदत मागितली. १६२४ च्या लढाईत मलिक अंबरने शाहजी व इतर मराठी सरदारांच्या मदतीने दिल्लीकर व विजापूरकर या दोघांचा पाडाव केला. १६२५ मध्ये त्याने पोर्तुगीजांनाही नमविले व त्यांच्या धार्मिक जुलुमाबद्दल त्यांना धडा शिकवला. मलिक अंबर वयाच्या ऐंशीव्यावर्षी मरण पावला व १६३६ मध्ये निजामशाही संपली.

सातवे प्रकरण हे हिंदू धर्मातील पंथांवर आहे. शिवपूर्वकालात महाराष्ट्रात नाथपंथ, महानुभाव पंथ, भागवत संप्रदाय, वीरशैव संप्रदाय व दत्त संप्रदाय असे पाच प्रमुख संप्रदाय होते असे संपादक म्हणतात. पण हे सर्व संप्रदाय वैदिक परंपरा व पुराणे यांना जोडणारे होते. याचे एक कारण असे की, पूर्वपरंपरेशी नाते जोडले तरच नव्याचा स्वीकार समाज करतो असे संपादक म्हणतात. हे विधान मर्यादित अर्थाने खरे आहे. परंपरेशी नाते सांगणारे गटच पंथ वा संप्रदाय या सदरात मोडतात. अन्यथा नवीन धर्म येतो. जगाच्या इतिहासात नवीन धर्म स्वीकारल्याची अनेक उदाहरणे आहेत. म्हणजे समाज एकदम क्रांतिकारक असे स्वीकारतच नाही हे खरे नाही. दुसरे कारण व्यावसायिनिष्ठ जातीसंस्था. संप्रदायांना ती मोडता आली नाही. हा दुसरा विशेष तत्कालीन धार्मिक जीवनाचा. तिसरा विशेष असा की, या संप्रदायांमध्ये फक्त पुरुषांना मानाचे स्थान होते. खरे पहाता पुरुष-प्रधानता हा सर्वच संस्कृतीचा विशेष होता; केवळ धर्माचा नव्हे.

संपादकांच्या मते या सर्व संप्रदायांच्या पलीकडे असा एक बहुसंख्य समाज होता व तो 'लोकधर्मा'चे पालन करीत होता. या मताला अर्थातच आधार नाही. शिवाय पंथ हा अल्पसमाजच असतो. 'लोकधर्म'ही कल्पना स्पष्ट नाही. या लोकधर्माला प्रवर्तक नव्हते वा तत्त्वज्ञान नव्हते असे संपादक म्हणतात. याचा अर्थ इतकाच की, बहुसंख्य लोक हे धर्मतत्त्वज्ञान वा धर्माचरण या बाबत उदासीन वा व्यावहारिक दृष्टीकोनाचे होते. पण हे नेहमीच घडते. धार्मिक, आर्थिक, राजकीय तत्त्व-प्रणालीच्या काळात सर्वच समाज प्रबुद्ध असणे संभवनीय नाही.

या चर्चेत मध्येच शोभना गोखल्यांचा हवाला देऊन होयसळ राजांनी वैदिक यज्ञयाग केल्याचा संदर्भ संपादक देतात. पुढे इस्लामी सत्ता आल्यावर यज्ञयाग थांबले. यातुन काही विशेष – विशेषतः इतिहास जाणण्याला पूरक असे मिळते असेही नाही.

यानंतर महाराष्ट्रातील देवींची शक्तिस्थाने, पाच ज्योतिर्लिंगे, विठोबाचे देऊळ यांचा उल्लेख येतो. चौऱ्यांशीच्या लेखावरून १२८९ साली पंढरपूरचा विठोबा हा लोकप्रिय होता असे दिसते. त्यामुळे ज्ञानेश्वर, नामदेव यांनी वारकरी संप्रदाय वाढवला हे खरे नाही; तो आधीच प्रस्थापित झाला होता असे संपादक सांगतात. सटवाई, जोखाई या स्थानिक देवतांचा प्रभाव जनमानसावर तेव्हाही होता व आजही आहे असे संपादक म्हणतात. वस्तुतः आदिवासी देवतांचे वैदिकीकरण किंवा प्रस्थापित वैदिक परंपरेतील त्यांचा समावेश याची सप्रमाण चर्चा कोसांबीनी केलेली आहे. लोकधर्म, भक्तिपंथाची लाट वगैरे कल्पनांचा आधार घेण्याऐवजी ही चिकित्सा अधिक उपयोगी पडली असती.

नाथपंथ हा शाक्तपंथाच्या विरोधात उदयाला आला हे मत संपादक स्वीकारतात. एकनाथ, जनार्दनस्वामी, निवृत्तीनाथ हे नाथपंथाशी जोडलेले. ज्ञानेश्वरीत नाथपंथीय योगमार्गाचा पुरस्कार आहे तर ज्ञानेश्वरांच्या अभंगात भक्तिमार्गाचा प्रसार आहे. चांगदेव व ज्ञानेश्वर या दोघांना सिद्धी प्राप्त होती.

१८व्या शतकातील नाशिक येथे उपलब्ध झालेल्या सचित्र नाथपंथीय पोथीचा उल्लेख करत म.श्री. माटे व उषा रानडे या संपादकांतील दोघांच्या एका शोधनिबंधाचा संदर्भ केवळ पाठ्यासाठी का दिला जातो ते समजत नाही. एकनाथ हे मूळ

नाथपंथीय म.रा. जोशी यांचे तर महानुभाव व दत्तसंप्रदाय हे यांचेही मूळ नाथसंप्रदायात आहे हे रा.चिं. ढेरे यांचे मत संपादक उद्धृत करतात आणि ते अनैतिहासिक आहे असे म्हणतात. याची चर्चा अधिक पुराव्यांसह होणे आणि यात 'अनैतिहासिक' काय आहे हे स्पष्ट होणे जरूरीचे आहे. अन्यथा हा एक केवळ मतभेदाचा मुद्दा होईल.

दत्तसंप्रदायाची चर्चा करताना तर भारतात ठिकठिकाणी (म्हणजे कुठे आणि किती?) दत्ताची स्थाने आहेत असे म्हणून संपादक दत्ताच्या आरतीचे पहिले कडवे आणि तुकारामांनी केलेली दत्तस्तुती कशासाठी देतात हेही समजत नाही. हे सर्व कशासाठी चालले आहे असा वाचकाला प्रश्न न पडला तर नवल.

१३१०-१३५० या काळात श्रीपाद श्रीवल्लभ भारतभर हिंडले. मग त्यांच्याच आशिर्वादाने अंबिका नामक स्त्रीला पुत्र झाला. हा पुत्र म्हणजेच नरसिंह सरस्वती. जन्मतःच त्यांनी ॐकाराचा उच्चार केला. त्यांनीही भारतभ्रमण केले, रंजल्या-गांजल्यांच्या व्याधी दूर केल्या (म्हणजे काय केले?), १४५८ मध्ये ते अंतर्धान पावले. त्यांचा शिष्य सरस्वती गंगाधर यांनी १५३८ मध्ये *गुरुचरित्र* हा ग्रंथ लिहिला इत्यादि माहिती वाचल्यावर आपण एखादे धार्मिक पुस्तक वाचतो आहोत की, इतिहास संशोधनाचा ग्रंथ असा प्रश्न वाचकाला पडावा.

बिदरच्या एखाद्या राजपुरुषाने नरसिंह सरस्वती यांची भेट घेतली असणे शक्य आहे एवढाच कयास संपादक बांधतात. दत्ताच्या स्थानी भूत-पिशाच्चे काढली जातात या समजुतीचाही उल्लेख आहे. याचा खरेखोटेपणा ठरविण्याचा आपला हेतू नाही असे चलाखीने म्हणत असतानाच भूतपिशाच्च ही अंधश्रद्धा आहे असे आधुनिक विचारवंत समजतात असेही एक विधान येते. ही समजूत हाच दत्तसंप्रदायाचा विशेष आहे हा यातून निघणारा निष्कर्ष.

दत्तसंप्रदायाचा प्रभाव फक्त ब्राह्मणांवर आहे तर वारकरी समाज सर्व जाती-जमातींवर प्रभाव टाकतो असे एक सहजपणे पटणारे परंतु आजच्या कालाबाबतचे विधान करून दत्तसंप्रदायाची चर्चा संपते.

वीरशैव म्हणजेच लिंगायत पंथाने वेदप्रामाण्य नाकारले व वर्णाश्रमही नाकारला असे पी.बी. देसाई यांचे मत संपादक देतात. हे मत त्यांना अमान्य असावे. कारण सुरूवातीलाच हे सर्व पंथ पारंपारिक वैदिक परंपरेशी नाते जोडणारे आहेत असे त्यांनी म्हटले आहे!

बसवेश्वरांची गोष्टरूप माहिती संपादक देतात. ११०५ ते ११६७ हा त्यांचा काळ; शिवपूर्वकाल मात्र १४व्या शतका-पासूनचा धरलेला आहे. १४ ते १७वे शतक या कालातील लिंगायतपंथाची माहिती संपादक देत नाहीत.

महानुभावपंथाचे संस्थापक चक्रदेव हे १३व्या शतकाच्या पूर्वार्धातले; संपादकांनी धरलेल्या शिवपूर्वकाळाच्या आधीचे, महानुभावांचा दत्तात्रय हा दत्तसंप्रदायाच्या त्रिमुखी दत्तात्रयाहून वेगळा आहे असे संपादक सांगतात. १२६७ मधील चक्रदेवांची संन्यासदीक्षा, १२७४ मधील त्यांचा वध वगैरेचे अस्सल पुरावे वा संदर्भ दिलेले नाहीत. नागदेवाचार्य १३१२त गेले. महानुभावांचा पंथ न वाढण्याची कारणे संपादक देतात; त्यांचा संबंध इतिहासाशी जोडला गेला असता तर या सर्वच चर्चेला एक परिमाण प्राप्त झाले असते.

विठ्ठलाला विटेवर उभ्या करणाऱ्या पुंडलिकाची एक पौराणिक कथा सांगितली जाते. १२व्या शतकापूर्वी पुंडलिक व पंढरपूरचा विठ्ठल यांचे संदर्भ आढळतात. १२९८ मधल्या चौऱ्यांशीच्या शिलालेखात विठ्ठल व विठ्ठल मंदीर यांचे स्पष्ट उल्लेख आहेत. रामदेवरायाने मंदिराच्या जीर्णोद्धारास देणगी दिली असाही उल्लेख यात आहे.

वारकरी संप्रदायाचे अग्रणी ज्ञानेश्वर असे सांगताना संपादक सर्वज्ञात बहिणाबाईचा अभंग उद्धृत करतात. अभंग लिहिणारे ज्ञानेश्वर व ज्ञानेश्वरी लिहिणारे ज्ञानेश्वर एक नव्हेत या मताचाही उल्लेख संपादक करतात. नामदेव व ज्ञानेश्वर यांचे संबंध जिव्हाळ्याचे होते. नामदेवांनंतर दीड-दोनशे वर्षे भागवत संप्रदाय मागे पडला. त्याचे पुनरूज्जीवन एकनाथांनी केले. नामसंकीर्तन हा महत्त्वाचा मार्ग. तुकारामांचा अभंग यासाठी देण्यात येतो. वारकरी कीर्तन व हरिकीर्तन यात फरक आहे असे सांगून तुकारामांच्या साधनेचे वर्णन करणारा एक अभंग देण्यात येतो. यात्रेला फार गर्दी असल्यास वारकरी कळसाचे दर्शन घेतात. जातिव्यवस्थेला विठ्ठलापुढे स्थान नाही असे सांगणारा तुकारामांचा अभंग दिला जातो. मात्र व्यवहारात जात गेली नाही असे संपादक म्हणतात. वारकरी संप्रदायात आजही मराठी समाज बहुसंख्य आहे म्हणून पूर्वीपासूनच शेतीच्या कामाला अनुकूल असे आषाढी व कार्तिकी एकादशीचे महोत्सव योजले आहेत असे काहीसे कालकारण-परंपरेबाबत गोंधळात टाकणारे विधान संपादक करतात.

या पंथांच्या पलीकडे जाणारा, बहुसंख्य मराठी लोकांच्या

आचरणात असणारा, पूर्वीपासून ते आजतागायत दिसणारा 'लोकधर्म' आहे असा पूर्वीचाच मुद्दा पुन्हा मांडला जातो. याचे विवेचन पुढच्या आठव्या प्रकरणात येणार आहे असा दिलासा मात्र मिळतो.

महाराष्ट्रात १३व्या व १४व्या शतकात बांधलेली यादवकालीन अशी पन्नासएक देवळे आहेत. देगलूरकरांनी एकसष्ट देवळांची नोंद केली आहे. मुसलमानांनी काही देवळे पाडली, मूर्ती फोडल्या हे संपादक मान्य करतात पण न पाडलेल्या देवळांची संख्या जास्त आहे याचा उल्लेख करून हिंदूंच्या आचारधर्माला मुसलमानांनी विरोध केला नाही असे विधान संपादक करतात. म्हणजे धार्मिक विद्वेषाची मात्रा फार जहाल नव्हती असे संपादकांना सुचवायचे आहे. अर्थात जो विद्वेष होता त्याचे काय, त्याचे ऐतिहासिक परिणाम काय, तवारिखातील मंदिरे पाडण्याचे सर्वच उल्लेख अतिशयोक्त कसे असे प्रश्न अनुत्तरित राहतात. सलतनतींच्या काळात हिंदू धर्मावर महान संकट आले होते अशी समजूत यापूर्वीच्या इतिहासकारांनी करून दिली हे बरोबर नाही असा संपादकांचा मुद्दा. यासाठी नेमकेपणाने असे कोण कशाच्या आधारे म्हणाले, ते चूक कसे, तसे नव्हते याला तर्काव्यतिरिक्त इतर पुरावे आहेत का याची व्यवस्थित चर्चा व्हावयास हवी होती. धार्मिक अत्याचार झाले पण फार नाहीत असे समाधान तरी का करून घ्यायचे असाही प्रश्न उरतोच; मुख्य म्हणजे पहिल्या प्रकरणात उल्लेख केलेली निखळ वस्तुनिष्ठता टिकत नाही हे दिसते.

या सर्वच प्रकरणात पंथ व संप्रदाय व इतर हिंदू चालीरीती याबाबतची माहिती फार जुजबी स्वरुपाची वाटते. सांप्रदायिक व्यक्तींच्या चरित्रातील गोष्टी आणि संतवाङ्मयातील लोकप्रिय रचनांची अवतरणे यातून इतिहासावर काय नवा प्रकाश पडतो हे समजत नाही.

आठव्या प्रकरणात भारतातील मुसलमान धर्म व मुस्लीम लोकसंख्या वाढण्याच्या कारणपरंपरेची चर्चा संपादकांनी केली आहे. सलतनतीच्या आधी म्हणजे १२९६ च्या आधी पाच-सहा शतके हिंदुस्तानच्या पश्चिम किनाऱ्याशी अरबांचा व्यापार चालू होता. सातव्या शतकात इस्लामचा उदय झाला व अरब इस्लामधर्मीय झाले. पण हिंदुस्थानात येणारे अरब व्यापारी होते, धर्मप्रसारक नव्हते. आठव्या शतकात तिकडच्या त्रासामुळे काही अरब मंडळी कोकणात स्थायिक झाली. पण अल्पसंख्य असल्याने ते मवाळ होते. त्यातील काहींनी इथल्या लोकांना इस्लामचे तत्त्वज्ञान सांगून इस्लामधर्मदीक्षा दिली असे इतिहासकार नदवी सांगतात. शेरवानी-जोशी या इतिहासकारांच्या मते दहाव्या-अकराव्या शतकात सुफी संत हिंदुस्तानात आले व त्यांनी इस्लाम-धर्मप्रसार केला. महम्मद तुघलकाच्या काळात हे सुफी दक्षिणेतही आले. अलाउद्दीन खलजीचा मुलगा कुतुबुद्दीन याने मात्र १३१७ मध्ये देवगिरीतील हिंदू मंदिरे पाडून मशीद बांधली. तुघलकाबरोबर दौलताबादला आलेले मुसलमान अधिकारी स्थायिक झाले व त्यांनीच पुढे १३४० मध्ये बहमनी राज्य स्थापिले. त्यानंतर मुसलमानांची संख्या वाढली. बहमनी राज्यात इराणमधून पश्चिम किनाऱ्याकडून येऊन अनेक मुसलमान स्थायिक झाले. त्यामानाने पठाण कमी आले. बहमनी राज्यात तुर्की सरदारांबरोबर आफ्रिकेतील हबशी गुलाम मुसलमानही आले. मलिक अंबर हा हबशी होता. मुसलमानी राज्यात वरिष्ठ पदे मिळण्यासाठी काही हिंदूनीही धर्मांतर केले. मात्र अशी उदाहरणेही कमी असे संपादक म्हणतात. सरदेसाई, मुजुमदार, पुसाळकर या इतिहासकारांनी मुसलमानांची संख्या का वाढली याची एक उपपत्ती मांडली आहे. त्यांच्या मते हिंदू धर्मातील अन्याय्य वागणुकीला कंटाळून अनेक दलितांनी धर्मांतर केले.

इतिहासकारांचे हे अंदाज संपादकांना मान्य नाहीत. धर्मांतर करूनही समानता आली नाही असे ते म्हणतात. दोन्ही बाजूंना प्रत्यक्ष आधार नाहीत; त्यामुळे हा वाद अनिर्णित राहतो. डॉ. आंबेडकरांनीही बौद्ध धर्म स्वीकारला असे सांगून याही धर्मांतरात महार समाजच जास्त, इतर जाती आजही हिंदूच आहेत असे संपादक सांगतात. धर्मांतर न करण्याची परंपरा यातून दाखवायची असेल तर हे फारसे टिकणारे नाही. एखादा समाज एकदम बदलतो किंवा बदल नाकारतो यामागची सामाजिक-आर्थिक कारणे स्पष्ट व्हावयास हवीत.

संतांमुळे लोकांनी धर्मांतर नाकारले हे मतही संपादकांना मान्य नाही. जात आणि व्यवसाय यांचे नाते अतूट असल्याने जात सोडून दुसरा धर्म स्वीकारला गेला नाही हे संपादकांनी दिलेले व्यावहारिक कारण आर्थिक शक्तीचा पाठपुरावा करते म्हणून अधिक ग्राह्य वाटते.

मागे उल्लेख केलेल्या 'लोकधर्मा'चा मुद्दा येथे परत येतो. हिंदू धर्मातील विविध देवदेवतांची व्यवस्था, त्याबाबतच्या श्रद्धा, त्यांचे उत्सव, पूजा याला संपादक 'लोकधर्म' म्हणतात. या





लोकरीती, जाती, कुळ यांच्याशी जोडलेल्या असल्याने तो सोडून परका धर्म स्वीकारला गेला नाही हे संपादकांचे मत पटण्यासारखे आहे.

संतांनी या नवसाला पावणाऱ्या विविध देवतांवर टीका केली असली तरी त्यामुळे हिंदू समाज तगला असे सांगताना संतवचने उद्धृत करण्याचे प्रयोजन दिसत नाही.

पण मग मुसलमानांची संख्या का वाढली? याचे उत्तर फार सोपे आहे. लोकसंख्यावाढ हे याचे प्रमुख कारण. शिवाय आपली पदे सांभाळण्यास हिंदूंनी खुषीने केलेले धर्मांतर. म्हणजे, संपादकांना अखेर धर्मांतर नाकारता आले नाही. लोकसंख्या वाढीबाबत आकडेवारीविना बोलणे खात्रीशीर वाटत नाही.

नवव्या प्रकरणात शिवपूर्वकालीन हिंदू समाज कसा होता याची चर्चा आहे. हिंदू समाज मोठा. त्यामानाने जैन व मुसलमान समाज लहान. पण या दोहोंपेक्षा गिरिजन, वनवासी समाज मोठा. अर्थात यामागे कोणतेही खात्रीशीर गणन नाही हे संपादकच सांगतात. महाराष्ट्रभर बौद्ध लेणी आढळतात. म्हणजे पहिल्या दुसऱ्या शतकात महाराष्ट्रात बौद्ध धर्म पसरला होता. पण सहाव्या-सातव्या शतकात त्याची पूर्ण पिछेहाट झाली. हा एक चमत्कार होता असे संपादकांना वाटते. इ.स.पू. तिसऱ्या शतकात चंद्रगुप्ताने जैन धर्माचा पाया घातला. यादव काळातही तो प्रभावी होता. अलाउद्दीन खलजीने देवगिरी लुटले म्हणजे श्रीमंत जैन व्यापाऱ्यांना लुटले.

ताम्रपट व शिलालेखांमध्ये व्यक्तीच्या नावासह जातीचे नाव असे. यावरच शिवपूर्वकाळात जातिव्यवस्था पक्की होती असे दिसते. मात्र नायकी, गायकी, हीरा ही बिरुदे स्त्रियांचे सामाजिक स्थान दाखवतात. जात नव्हे. शिलालेखात व्यवसायवाचक शब्दही आलेले आहेत. मुसलमान नावांचे उल्लेखही शिलालेखात आहेत. मात्र मुसलमान समाजाची चर्चा दुसऱ्या खंडात करणार असल्याचे आश्वासन संपादक देतात.

महानुभाव पंथाचे साहित्य व भागवत संप्रदायाचे साहित्य यांमध्ये जातीचा उल्लेख आहे असे संपादक म्हणतात. संतांनी जातिव्यवस्था नाकारली, सामाजिक समता आणखी असा एक समज आहे असे संपादक म्हणतात. संपादकांना तो मान्य नसावा. मात्र यासाठी उद्धृत केलेले तुकारामांचे अभंग हे संपादकांच्या म्हणण्याला पुष्टी देत नाहीत. पहिल्या अभंगात विठ्ठलाचे भक्त कोण याचा उल्लेख येतो; त्यांच्या जातीला स्वीकारलेले आहे असे दिसत नाही. दुसऱ्या अभंगात तर पौराणिक कथा व भक्तकथा आहेत. जातिव्यवस्थेवर त्यात मुळीच भर नाही आणि संतांनी ती स्वीकारली असेही नाही. तुकारामांच्या आणखी एका अभंगाचा उल्लेख करून संपादक विठ्ठलाच्या नामस्मरणात तुकाराम जातीला स्थान देत नाहीत असे म्हणतात, पण प्रत्यक्ष व्यवहारात जात होतीच. प्रश्न असा आहे की, अभंगातून तुकारामांची भूमिका स्पष्ट होते; तत्कालीन समाजातील जातिव्यवस्था स्पष्ट होतेच असे नाही.

संतांनी जातिव्यवस्था टाकून समाज एकजिनसी केला हे न्यायमूर्ती रानड्यांचे मतही संपादकांना मान्य नाही. संतांच्या आचारात जातीभेद होता. एकनाथांनीही महारांना जेवण दिले म्हणून प्रायश्चित घेतलेच. जातींचे मिश्रण केल्यास घोळ होईल यासाठी संपादक अभंगाची साक्ष काढतात. पण कर्ममेळ्याच्या अभंगातून त्याला जात मान्य होती असे दिसत नाही.

वारकरी संप्रदायातच जाती मानतात. पालख्या, दिंड्या या जातीनुसार निघतात. श्री.म. माट्यांचा एक अनुभव उद्धृत करून संपादक याला आधार शोधतात. पण अशा वैयक्तिक अनुभवावरून सर्वसामान्य विधान करणे सयुक्तिक नाही.

संतांच्या तात्त्विक भूमिकेपेक्षा वास्तव वेगळे होते असे म्हणणे योग्य ठरले असते. ते खरेही आहे. पण संतकाळात जातिव्यवस्था मान्यच होती यातून दोन अनुमाने निघतात. एक, संत हे आजच्या अर्थाने क्रियाशील कार्यकर्ते नव्हते. दोन, ते ढोंगी होते. या दोहोतही संतांवर अन्याय होतो. संत जाणतेपणाने समाजकारण करणारे, सांस्कृतिक पुढारी नव्हते. मुळात हे सर्व संत एकत्रितपणे काही करत नव्हते. विठ्ठल-उपासना एवढेच त्यांचे ध्येय होते. संतवाङ्मय हे ललित-साहित्य नव्हे तसेच ते सामाजिक दस्तऐवजही नव्हे. साधकाचे ते प्रामाणिक भावनाविष्कार आहेत. त्यामुळे वास्तव वेगळे असल्याने बिघडत नाही. किंबहुना या वास्तवाच्या पार्श्वभूमीवर त्यांची आध्यात्मिकता स्पष्ट होते. संतांना समाजसुधारक म्हणण्यात जो काल-विपर्यास आहे तोच त्यांना तडजोडवादी म्हणण्यातही आहे.

यानंतर आश्रमव्यवस्थेची चर्चा येते. संन्यासाश्रमातून गृहस्थाश्रमाकडे परत येण्यास शास्त्राची परवानगी नव्हती म्हणून ज्ञानेश्वरांच्या आई-वडिलांना बहिष्कृत केले गेले; त्यात सामाजिक छळाचा हेतू नव्हता असा विचार संपादक मांडतात. ज्ञानेश्वरांची मुंज झाली नाही म्हणून त्यांना पैठणला शिकता आले नाही.

पण तरीही त्यांना गीता, तत्त्वज्ञान, संस्कृत यांचे ज्ञान होते असे संपादक सांगतात. ज्ञानेश्वरीवरून खरे म्हणजे हे स्पष्टच आहे; त्यासाठी तुळपुळ्यांची साक्ष काढण्याची गरज नव्हती. ज्ञानेश्वरांना ज्ञानप्राप्ती झाली तो एक अपवाद होता असेही संपादक म्हणतात.

या सर्व विचारात फार गृहिते आहेत. आश्रम-व्यवस्था ही ब्राह्मणांपुरतीच मर्यादित असावी. संन्यास सगळेच ब्राह्मण घेत होते. असेही मानण्याचे कारण नाही. ज्ञानेश्वरकालीन समाज हा काही पूर्णपणे वैदिक-धर्माचे पालन करणारा समाज नव्हता. राजकीय क्षेत्रातील लुटालूट, आपले राज्य वाढविण्याची ईर्षा, वतनदारी वगैरे गोष्टी पाहिल्या की, संपूर्ण समाज ज्ञानदेवांच्या आई-वडिलांना वाळीत टाकण्याच्या वृत्तीचा असणे असंभवनीय वाटते. शास्त्रीपंडितांचा बहिष्कार हा मर्यादित बहिष्कार. शिवाय ज्याअर्थी ज्ञानेश्वरांनी अध्ययन केले त्याअर्थी हा बहिष्कारही एक सोपस्कार असू शकतो. त्याला अपवाद का मानायचे? *ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, चांगदेवपासष्टी* इत्यादी रचना करण्याइतके स्वास्थ्य ज्ञानदेवांना होते हे कसे विसरता येईल? मराठीत गीताज्ञान आणले म्हणूनही ज्ञानेश्वरांना त्रास दिला गेला अशीही एक आख्यायिका आहे. हे समज नव्हते, आख्यायिका म्हणजे गोष्टी आहेत; त्यांच्या आधारे समाजेतिहासाची उभारणी करण्यात अनेक खाचखळगे आहेत. संपादकांनी काढलेले निष्कर्ष हे फार घाईचे आणि ढिसाळ पायावर आधारलेले असे निष्कर्ष आहेत.

या काळातील स्त्रियांबाबतचे निष्कर्ष हेही साहित्य आणि अंदाज यांवरच आधारलेले आहेत. स्त्रियांना स्वातंत्र्य देऊ नये हा मनुस्मृतीचा नियम. मुळात मनुस्मृतीचा काल हा शिवपूर्वकाळ नव्हे. स्मृतीच्या वचनावरून त्याकाळी स्त्रियांना या समाजात स्वातंत्र्य नव्हते असा संपादकांचा दावा. नियम हे प्रचलित रूढीच दाखवतात असे यामागचे सूत्र. हे टिकणारे नाही. सार्वजनिक ठिकाणी धूम्रपानास बंदी याचा अर्थ आजच्या समाजात लोक सार्वजनिक जीवनात धूम्रपान करत नाहीत असे म्हणण्यासारखे आहे. वस्तुतः निषेधपर विधाने अनेकदा उलटी परिस्थितीही दाखवतात. गुरूपत्नीकडे वाकड्या नजरेने पाहू नये म्हणजे तसे पाहण्याचे प्रसंग घडत असतीलही. नागर स्त्रियांवर बंधने होती पण ग्रामीण स्त्रिया पुरुषांबरोबरीने काम करीत हे संपादकांचे निरीक्षणही आधारहीन आहे. स्वातंत्र्यपूर्व कालातील शहरी व ग्रामीण यातील हा शहरी विचारवंतांनी टिपलेला फरक शिवपूर्वकाळातही होता असे कशाच्या आधारावर म्हणता येईल?

इब्ने बत्तुता याच्या प्रवासवर्णनात देवगिरीच्या वारांगनांचे वर्णन आहे. म्हणून देवगिरीला वारांगना होत्या असा साधा निष्कर्ष. नंतर उल्लेख येतो महानुभाव साहित्यातील स्त्रियांच्या उल्लेखाचा आणि वा.ना. देशपांडे यांनी सांगितलेल्या राणी कामाइसा हिच्या चरित्रकहाणीचा. ती सती जाते. नंतर उल्लेख येतो जनाबाई, मुक्ताबाई या संत स्त्रियांचा. सदानंद मोरे यांनी या कवयित्रींच्या साहित्यावरून वारकरी संप्रदायाने स्त्रियांना अभिव्यक्ती-स्वातंत्र्य दिले असा दावा केला आहे. वास्तविक हा दावा संपादकांनी याआधी केलेल्या निरीक्षणांसारखाच आहे; तोही तितकाच कमकुवतही आहे. पण संपादकांना मोऱ्यांचे मत मान्य नाही. त्यासाठी ते संतवाङ्मयातील स्त्रीविषयक वचनांचा आधार घेतात. स्त्रियांना पारमार्थिक मार्गातील धोंड, स्त्री हा एक अनिष्ट मोह अशी पारंपरिक भूमिकाच संतांनी मांडली हे खरेच आहे. प्रश्न असा आहे की, साहित्यातील भूमिका, काही स्त्रियांचे उल्लेखनीय कर्तृत्व या आधारे संपूर्ण स्त्रीवर्गाविषयी अंदाज करता येतो का? याचे उत्तर नाही असेच आहे. मोरे आणि संपादक या दोघांच्या दाव्यामागे प्रवचनकार छापाची विवेचन वृत्ती आहे; शास्त्रीय पद्धतीने किंवा भक्कम साधनांच्या आधारे निष्कर्ष काढण्याची वृत्ती नाही. या मोठ्या समाजाबाहेरचा गिरीजन, वनवासी असा संपादकांनी सांगितलेला 'लोकधर्म' पाळणारा समाज दारिद्र्यात रहात होता हेही मत आहे, अंदाज आहे, वास्तविकाच्या श्रेणीला न पोहोचणारे विधान आहे.

बौद्ध संघामध्ये भिक्षू व भिक्षुणी यात स्वैराचार वाढून तो धर्म मागे पडला असे संपादक म्हणतात. संन्यास मार्ग हा अवघडच. भागवत संप्रदायाने संसारात राहूनही परमेश्वर प्राप्तीचा मार्ग दाखवला. हा मार्ग म्हणजे भक्तिमार्ग. मात्र यासाठी गीतेचा 'भक्तियोग' असणारा बारावा अध्याय किंवा नैष्कर्म्यसिद्धी सांगणारा 'सांख्ययोग' असणारा दुसरा अध्याय बाजूला ठेऊन 'राजविद्याराजगुह्ययोग' सांगणाऱ्या नवव्या अध्यायातील श्लोक उद्धृत करण्याचे प्रयोजन समजत नाही.

दहावे प्रकरण हे विस्तृतपणे शिवपूर्वकाळातील वाङ्मयाचा आढावा घेणारे प्रकरण आहे. यात संस्कृत व मराठी वाङ्मय येते. हे सर्व वाङ्मय आध्यात्मिक स्वरूपाचे आहे. उर्दू, हिंदी,

अनुक्रमणिका

प्राकृत किंवा जनजातींच्या भाषांतील वाङ्मयाचा यात समावेश नाही. साहित्याखेरीज मराठीच्या या काळातील घडणीचा ऐतिहासिक आढावा अधिक अपेक्षित होता. अर्थात यासाठी भाषाविज्ञान या शाखेतील संशोधकांचा लेखनकार्यात समावेश करणे आवश्यक होते.

ज्ञानेश्वर, एकनाथ यांचे वाङ्मय आध्यात्मिक. गीतेवरील भाष्य हे ज्ञानेश्वरीचे स्वरूप. एकनाथांनी व तदनंतरच्या अनेक कवींनी संस्कृत रामायण व महाभारताची मराठी रूपे तयार केली. एका अर्थाने मध्ययुगीन वाङ्मय हे प्रामुख्याने संस्कृताधिष्ठित. ज्ञानेश्वर, दासोपंत, एकनाथ या सर्वांनाच संस्कृतचे ज्ञान मराठीत आणण्यात संस्कृत पंडितांनी विरोध केला. अर्थात् हा विरोध गटाचा असणार. कारण संस्कृतशी नाते तुटून पाली, अर्धमागधी या भाषांत पूर्वीच वाङ्मयनिर्मिती झाली होती. मूळ प्रवाह संस्कृत, त्याचे पावित्र्य व शुद्धता राखणारा एक वर्ग आणि त्या प्रवाहातले मोजके ज्ञान तत्कालीन भाषांत मांडणारा दुसरा वर्ग ही परंपरा, त्यातील विरोधाचीही परंपरा तशी जुनीच दिसते. यातही आणखी एक गंमत दिसते. महाकाव्ये व गीता एवढेच वाङ्मय भाषांतरासाठी, तत्त्वचिंतनासाठी वापरले गेले. वेद, ब्राह्मणे, आरण्यके, उपनिषदे हे मोलाचे संस्कृत वा वैदिक वाङ्मय देशी भाषात आणण्याचे प्रयत्न कोणीच केले नाहीत. हेही इथल्या परंपरेप्रमाणेच आहे. आजही विद्यापीठीय स्तरावर इंग्रजीतून लेखन-वाचन ही रीत आहे. मराठीतील त्याबाबतचे लेखन रोषास पात्र होत नाही; पण तसे असूनही ते दुय्यम स्वरूपाचेच राहते. वैज्ञानिक संशोधन, त्यातील मान्यतेसाठी इंग्रजी व लोकमान्यता वा प्रसिद्धीसाठी ओळखवजा अशा आधारित लेखनासाठी मराठी अशी आजचीही परिस्थिती आहे. त्यामुळे धर्ममार्तंडांचा प्रखर विरोध ज्ञानेश्वर, एकनाथ यांना सहन करावा लागला या लोकप्रिय समजुतीमधला 'प्रखरपणा' काय स्वरूपाचा होता याचा अंदाज करता येईल. आताच्या वैज्ञानिक क्षेत्राशी प्रत्यक्ष संबंध जसा अल्पसंख्य लोकांचा तसाच संस्कृत ज्ञानभांडाराशी संपर्क असणारा समाज अल्पसंख्यच असणार.

मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयामुळे प्राचीन संस्कृतीशी मध्ययुगीन समाजाचा संपर्क राहून ती सांस्कृतिक परंपरा जतन केली गेली हा संपादकांचा विचार महत्त्वाचा आहे. सर्व वाङ्मयाची गोळाबेरीज करून सांगणे हा संपादकांचा उद्देश नाही. वाङ्मयाचा समाजावर काय परिणाम झाला आणि तत्कालीन राजकीय परिस्थितीचा वाङ्मयावर काय परिणाम झाला ही दोन उद्दिष्टे संपादकांनी या आढाव्यात ठेवलेली आहेत. हे कार्यकारणभावातील कार्य कोणते व कारण कोणते याबाबतच्या अनिश्चिततीचे प्रतिबिंब या दोन उद्दिष्टांतच दिसते; उलट असा कार्यकारणभाव नाकारणारा विचारही प्रबळ आहे एवढे लक्षात ठेवायला हवे.

१३व्या शतकापर्यंत कागदावर एखाद्या वाङ्मयीन रचनेची प्रत करण्याचे तंत्र आलेले होते. फक्त नकल करण्यात चुका होण्याचा धोका, पदरचे घुसडण्याचा धोका हे दोन्ही धोके टाळणे अवघड होते. सुशिक्षित लोक कमी. त्यामुळे मौखिक वाङ्मयाला प्राध्यान्य होते. शिवाय सर्व लोकांपर्यंत पोहोचण्यासाठी हे वाङ्मय मराठीत असणेही आवश्यक होते. चक्रधरस्वामींनी मराठीचा आग्रह यासाठीच धरला. या काळातले लोकवाङ्मय म्हणजे धवळे, स्त्रीगीते, जात्यावरची गाणी इत्यादी. लिखित साहित्य हे अल्पसंख्य समाजापर्यंत पोहोचत असल्याने त्याचा समाजावर होणारा परिणाम मर्यादित होता. उलट सलतनतीची राजवट, मुसलमानांचे अत्याचार वगैरे राजकीय घटनांचा उल्लेख या वाङ्मयात नाही. याकाळच्या मराठीत फारसी शब्दांचा वापर आढळतो. सामाजिक वास्तव आणि पौराणिक वाङ्मय यात संबंध नव्हता. संपादकांची ही निरीक्षणे खरी आहेत मात्र त्यातील काही गोष्टी खटकणाऱ्या आहेत.

प्राचीन संस्कृतीशी मध्ययुगीन वाङ्मयाने सतराव्या शतकाशी दुवा जोडला यामागे आणखी एक कारण संभवते. यादवकाळानंतर संस्कृतचा राजाश्रय संपला. मुसलमानी काळात संस्कृतचे महत्त्व आणि संस्कृतचा राजाश्रयही संपला असणार. राज्यकारभाराची भाषा उर्दू; लोकव्यवहाराची भाषा मराठी आणि जुन्या वाङ्मयाची भाषा संस्कृत अशा परिस्थितीत वाङ्मयनिर्मिती मराठीत होणे सुकर होते.

वाङ्मयाची हस्तलिखितेही संख्येने कमी याचे कारण ते काम कष्टाचे. शिवाय केलेली नकल अल्पजीवी. अशा परिस्थितीत आज उपलब्ध असणाऱ्या नकलांवरून त्यांच्या संख्येचा अंदाज करणे अशक्य आहे. ती निश्चितपणे मर्यादित प्रमाणात होती असेही ठामपणे म्हणणे अवघड. मराठीत ताडपत्रावरील ग्रंथ दुर्मिळ आहेत असे म्हणतात. ते नष्ट झाल्याची शक्यताही लक्षात घ्यायला हवी. वैद्यनाथ-कलानिधी या ताडपत्रावरील ग्रंथाचा संदर्भ संपादकांनी उषा रानडे १९८९ असा दिला आहे. यातून या ग्रंथाचे संशोधन वा संपादन रानड्यांनी केले आहे असा वाचकाचा समज होतो. प्रत्यक्षात

पंचधारा या मासिकात चार पानांचा परिचयात्मक एक लेख रानड्यांनी लिहिला आहे. मग हा संदर्भ मुख्य मजकुरात कशासाठी? *मराठी संशोधन पत्रिके*त १९६५ मध्ये प्रियोळकरांनी 'ताडपत्रावरील मराठी ग्रंथ' असा संशोधनपूर्ण लेख लिहिला याचा उल्लेख मुख्य मजकुरात हवा होता. तो केवळ संदर्भसूचीत का दिला? १९८९ चे लेखन करणारी व्यक्ती संपादक मंडळात आहे म्हणून? उलट पुढे खानवेलकर आणि प्रियोळकर यांनी इंग्रजीतून थोडीफार माहिती प्रसिद्ध केली असा आडवळणाचा उल्लेख येतो. रानड्यांनी नेमके काय केले याचा मात्र उल्लेख नाही.

१२व्या शतकातील ज्ञानेश्वरीची १५व्या शतकातील पहिली नकल ही एकंदरच मूळ वाङ्मयाच्या अस्सलपणाबद्दल शंका उत्पन्न करते. पण १५व्या शतकांपासूनच्या उपलब्ध नकलातून मराठी भाषेबाबत काही ऐतिहासिक निरीक्षणे करणे शक्य होते. एकनाथांनी ज्ञानेश्वरीची प्रत शुद्ध केली म्हणजे काय केले, त्यांनी मानलेल्या प्रमाणांना आधार काय असे प्रश्न निर्माण होतात. संपादकांनी याबाबत फक्त पारंपरिक समजुती स्वीकारल्या आहेत. आजही लोक आपली पुस्तके इतरांना देत नाहीत म्हणून ज्ञानेश्वरीच्या प्रतीही बाहेर कोणाला देत नसावेत असा सोपा तर्कही मांडला जातो. ज्ञानेश्वरीसकट मध्ययुगीन वाङ्मयाबाबत संपादकांनी मांडलेली मते विवाद्य आहेत; फार वरवरची आहेत; त्यातून शिवपूर्वकाळातील समाज वा राजसत्ता याबाबत काहीही नवीन पदरात पडत नाही.

संत-वाङ्मय हे मुळात मौखिक; पण आता ग्रंथबद्ध झालेले. धवळे, कहाण्या, स्त्रीगीते हेही मौखिक वाङ्मय; त्याचा कर्ता अनामिक. संपादक फक्त दुसऱ्या प्रकारच्या मौखिक वाङ्मयाला लोकवाङ्मय म्हणतात. ते कोणत्याही पंथाला बांधलेले नाही हा त्याचा आणखी एक विशेष. लोकवाङ्मयाची ही व्याख्या अडचणीत आणणारी आहे. मौखिकता हा लोकवाङ्मयाचा प्रमुख विशेष आहे. रचनाकार अनामिक हा निकष पुरेसा नाही. तुकारामांच्या गाथेत किंवा ज्ञानेश्वरीत प्रक्षिप्त रचना आहेत, त्या अनामिकांच्या. तेवढा भाग लोकवाङ्मय समजायचा? एकनाथांच्या 'गवळणी, भारूडे' यासारख्या रचना लोकवाङ्मयातून वगळण्यात, परंपरेने लोकांमध्ये चालत आलेले वाङ्मय ते लोकवाङ्मय हा निकष बाद होतो.

साहित्याच्या इतिहासात लोकवाङ्मयाला दुय्यम स्थान असते असे संपादक म्हणतात. आजच्या साहित्य-इतिहासाच्या कल्पनेत हे बसणारे नाही.

साहित्याच्या निर्मितीमागची परिस्थिती आणि साहित्य याबाबतची मते संपादकांनी पारखलेली नाहीत. राजकीय उलाढाली हे या सर्वंकष परिस्थितीचा फार मोठा भाग नसतात इतकेच अनुमान यातून काढता येईल. वाङ्मयाशी किती टक्के लोकांचा संबंध येत होता हा प्रश्न संपादकांना पडला; त्याचप्रमाणे राजकीय घटनांशी सर्वसामान्य माणूस कितपत संबंधित होता असाही प्रश्न पडायला हवा होता. त्यातून मग राजकीय परिस्थितीचे दर्शन संत वाङ्मयात का होत नाही. हे समजले असते. खेरीज संत वाङ्मय हे निखळ साहित्य-निर्मिती नव्हतेच; संतांनी साहित्यिकतेचा दावा कधी केला नाही हे लक्षात घेतले तर संपादकांची टिप्पणी अस्थानी ठरते.

यानंतर उपलब्ध संस्कृत व मराठी साहित्याची विभागणी संपादक करतात. या विभागणीत काल, साहित्य-प्रकार वा भाषा हे कोणतेच निकष नाहीत. तत्त्वचिंतनपर ग्रंथ, स्फुट प्रकरणे (पूर्वी ज्याला संपादक लोकवाङ्मय म्हणतात ते), आख्यान-वाङ्मय, चरित्रे-आत्मचरित्रे, जैन वाङ्मय, संस्कृत साहित्य, आणि कोशवाङ्मय असे हे सात विभाग. या प्रत्येक विभागातील साहित्याची तोंड-ओळख आणि त्यावर जाताजाता केलेली टिप्पणी असे या लेखनाचे स्वरूप आहे. त्यातून इतिहासाला पूरक असा अर्थ वाचकांनी शोधायचा आहे.

तत्त्वचिंतनपर वाङ्मयात वेद, उपनिषदे यांना अनुसरणारा ज्ञानमार्ग, ज्ञानेश्वरीतील भक्तिमार्ग व योगमार्ग असे सुलभ वर्गीकरणही केले जाते. मुळात ज्ञानयोग, कर्मयोग व भक्तियोग हे तीन मार्ग गीतेत आलेले; गीता महाभारताचा म्हणजे महाकाव्याचा भाग. या योगांचा वेदांशी संबंध नाही. उपनिषदातील तत्त्वज्ञान मराठीत फारसे आलेच नाही ही वस्तुस्थिती.

मुकुंदराजाचा *विवेकसिंधू* हा मराठी साहित्यातील पहिला ग्रंथ. मात्र आज *लीळाचरित्र* हे पहिले मानले जाते हे संपादकांना मान्य नसावे. *ज्ञानेश्वरी* ही गीतेवरील टीका, तो स्वतंत्र ग्रंथ नव्हे म्हणून संपादक बाजूला टाकतात आणि ज्ञानेश्वरांच्या त्यानंतरच्या *अमृतानुभव* या ग्रंथाचा उल्लेख करतात. *विवेकसिंधू* व *अमृतानुभव* समजायला अवघड असे संपादकच म्हणतात. वस्तुतः ग्रंथांचे आशय, त्याचे तत्त्वज्ञानातील स्थान, ग्रंथाची भाषा, त्यांचे साहित्यिक मूल्य हे विषय इतिहासाच्या कक्षेतील विषय नाहीत. त्यामुळे त्या प्रांतात शिरण्यापेक्षा *ज्ञानेश्वरी* सारख्या ग्रंथाचा समाजावर घडणारा परिणाम याकडे ऐतिहासिक दृष्टिकोनातून पाहणे योग्य झाले असते.

*ज्ञानेश्वरी*तील भक्तिमार्गाचे सूत्र दाखवताना संपादक पुन्हा आधार घेतात तो राजविद्याराजगुह्ययोग असलेल्या नवव्या अध्यायाचा, भक्तियोग सांगणाऱ्या बाराव्या अध्यायाचा नव्हे. बाराव्या अध्यायातील चौदा ते वीस यातील कोणताही श्लोक उद्‌धृत करता आला असता.

ज्ञानेश्वरांनंतर दीडशे वर्षे तत्त्वज्ञानपर वाङ्‌मय निर्माण झाले नाही असे म्हणून दीडशे वर्षांनंतरच्या एकनाथांच्या वाङ्‌मयाचा उल्लेख संपादक करतात. भक्तिमार्गाचा पुरस्कार करणारे अभंगवाङ्‌मय तत्त्वज्ञान सांगत नाही, असा संपादकांचा रोख आहे. पारंपरिक तत्त्वज्ञानाची मराठी आवृत्ती काढणे म्हणजेच तत्त्वज्ञानपर ग्रंथ असे मानल्यास हे खरे आहे. पण अभंग-वाङ्‌मयात तत्त्वज्ञान नाही असे म्हणणे योग्य नाही. एकनाथांच्या ग्रंथांची तोंडओळख संपादक करून देतात. मात्र यात घाईघाईने केलेले मूल्यांकन न पटणारे आणि अस्थानी आहे. दासोपंतांचा पासोडी हा ग्रंथ मराठी वाङ्‌मयात एकमेवाद्वितीय आहे'; 'नाथांची विवेचनपद्धती रसाळ असून शैली स्वतंत्र आहे' यासारखी विधाने जागोजागी येतात. साहित्यसमीक्षा हे इतिहासकारांचे क्षेत्र नव्हे हे संपादकांनी लक्षात घेणे आवश्यक वाटते.

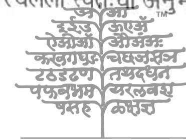
मुसलमान संतकवी मृत्युंजय व शेख मुहम्मद यांच्या रचनांची तोंडओळख करून दिल्यानंतर स्फुटवाङ्‌मयाकडे संपादक वळतात. ज्ञानेश्वरीतील यादवकालीन मराठी व पुढे अभंगातील बोली मराठी यांचा उल्लेख संपादक करतात. पण त्याचे शास्त्रशुद्ध विवेचन येत नाही. ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथांचे 'लोकवाङ्‌मय'(!) यांची अतिशय वरवरची ओळख संपादक करून देतात. येथेही अवतरणांमध्ये गंमत दिसते. 'रात्र काळी घागर काळी' या गूढरचनेचा उल्लेख येत नाही; उलट 'ऐक ऐक सखये बाई', 'तुझे श्रीमुख सुंदर' या रचनांचा उल्लेख होतो. तुकारामांच्या विठ्ठल वर्णनात 'रूप पाहता लोचनी' याचा उल्लेख होतो. हे असे का व्हावे? जरा विचार केला तर असे लक्षात येते की, आकाशवाणीवर वीणा भक्तिगीत मंडळाची जी भजने १९६०-७०च्या दरम्यान प्रसिद्ध होती. त्यातीलच बहुतेक अवतरणे येथे येतात. नामदेवांना समाजाने दुखावले म्हणून त्यांनी नामस्मरणावर भर दिला असावा, नामस्मरण व संतकृपा ही दोन सूत्रे ज्ञानेश्वरांनी सांगितली म्हणून बहिणाबाईंनी 'ज्ञानदेवांनी भक्तीचा पाया घातला' असे म्हटले, नाथांचा सामाजिक दृष्टिकोन अभंगांच्या अंतरंगात उतरला आहे यासारखी विधाने या वाङ्‌मयीन विवेचनाचा कस दाखवण्यास पुरेशी बोलकी आहेत.

एकनाथ आणि मराठी भाषा यावर भाष्य करताना वि.ल. भाव्यांचे अवतरण देऊन 'किल्लेदार', 'फैसला' सारखे शब्द फारसीतून आले आहेत असे संपादक सांगतात. मात्र एकनाथांच्या लेखनातील एकंदर फारसी शब्द दिले किंवा सांगितले जात नाहीत. ऐतिहासिक कागदपत्रांवरही फारसीची छाप दिसते असे संपादक म्हणतात. एकनाथांनी फारसी शब्द वापरले यावरून एकनाथांचा भाषाविषयक दृष्टिकोन संकुचित नव्हता असे अनुमानही काढले जाते. इथे भाषावैज्ञानिक दृष्टिकोनाचा अभाव जाणवतो. मुळात कोणते फारसी शब्द मराठीत टिकले इकडे पाहिले पाहिजे. ऐतिहासिक कागदपत्रात कोणते फारसी शब्द आहेत याचा अभ्यास केला पाहिजे. दोन भाषांच्या संपर्कात फक्त शब्दांची देवघेवत होत नाही. फारसी वाक्यव्यवस्थेचा मराठीवर काय परिणाम झाला हेही पाहणे गरजेचे आहे. उधारीने आलेले शब्द नकळतपणे वापरले जातात; एकनाथांनीही तसेच केले असावे. आज मराठीत आलेले टेबल, टी.व्ही., रेल्वे, हॉस्पिटल, बॉल हे इंग्रजी शब्द मराठी भाषक सहजपणे वापरतात. पण त्यावरून मराठी भाषकांचा भाषाविषयक दृष्टिकोन संकुचित नाही असे अनुमान काढणे जसे धाडसाचे होईल. तसेच एकनाथांच्या बाबतीतले अनुमान. इतिहासकारांना, भाषेच्या इतिहासाची जोड सामाजिक-राजकीय इतिहासाला द्यायची असेल तर ऐतिहासिक भाषाविज्ञानाविना ते काम होणार नाही. संपादकांचे 'मंडळ' असण्यामागे हा सर्व विचार असायला हवा होता.

तुकारामांनी आयुष्याच्या शेवटच्या पंचवीस वर्षांत अभंगरचना केली हे विधान संपादक कशाच्या आधारावर करतात ते कळत नाही. तुकारामांनी नामदेवांची परंपरा पुढे चालवावी हा वाङ्‌मयीन निष्कर्षही बिनबुडाचा आहे.

संदर्भ वाचताना आणखी एक गोष्ट खटकते. तुकाराम, एकनाथ यांची अवतरणे देताना वस्तुतः त्यांचीच नावे यायला हवीत. पण नाव येते साखऱ्यांचे; कारण साखरे संपादित आवृत्ती संपादक वापरत आहेत. अवतरणाचा मूळ धनी हा संदर्भात प्रथम यायला हवा.

यानंतर मग धवळे, आख्यान-काव्य आणि *लीळाचरित्रा*-सारख्या चरित्र-ग्रंथांची जुजबी माहिती येते. *गुरुचरित्राची* माहिती देताना हा ग्रंथ ब्राह्मणांना पूज्य, बहुजन समाज याकडे वळला नाही असा अचानक एक शेरा येतो. *गुरुचरित्रात* काही कानडी प्रयोग आहेत पण फारसी शब्द नाहीत या निरीक्षणाचा रोख काय असावा? बहिणाबाईंनी रचलेला स्वतःचा अनुभव सांगणारा





अभंग उद्धृत करून संपादक त्याला 'चरित्र' ही पदवी देऊन मोकळे होतात.

जैनवाङ्मयाचा अल्प आढावा आकर्षक असला तरी शेवटी यातून शिवपूर्वकालाबाबत काय हाती लागते, हा यापूर्वीच्या वाङ्मयाबाबतचा प्रश्न इथेही उरतोच. संपादकांतील एकांना जैन हस्तलिखिताची पोथी सचित्र रूपात मिळाली एवढीच माहिती मिळते.

या काळातील महाराष्ट्रीय पंडितांनी संस्कृतमध्ये लिहिलेले वाङ्मय फारसे महत्त्वाचे दिसत नाही. वैद्यनाथ कलानिधीतील काही अर्थक्षेत्रातील शब्दनिधी संपादक उद्धृत करतात हे सर्व वाङ्मय मराठी माणसात विजिगीषु वृत्ती जागवणारे नव्हते असा शेरा मारून हे प्रकरण संपते. मुळात वाङ्मयाने राजकीय शक्ती जागृत होतात आणि वाचकांचे प्रमाण अत्यल्प असतानाही ते तसे होणे शक्य होते ही यामागची भूमिका विवाद्य आहे.

यानंतर शिवपूर्वकाळातील वास्तुशिल्प, दुर्गशिल्प, चित्रकला, संगीत व नृत्य अशी चार छोटीछोटी प्रकरणे येतात. इस्लामी वास्तुशिल्प हे मुळात रोमन वास्तुशिल्प होते असा एक महत्त्वाचा विचार संपादक मांडतात. दौलताबाद आणि बिदर यांच्या नगररचनेचे आराखडे देऊन संपादकांनी इस्लामी नगररचनेची वैशिष्ट्ये दिली आहेत. सुलतानांनी नव्याने वसविलेली नवरसपूर व फिरुजाबाद ही शहरे तर पूर्वीच्या छोट्या शहरांचे मोठ्या शहरांत रूपांतर झालेली देवगिरी, बिदर, गुलबर्गा ही शहरे. चक्रधरांच्या स्थानपोथीतील ठिकाणांत यादवकालीन अवशेष सापडत नाहीत हे निरीक्षण महत्त्वाचे आहे. दौलताबादला मुबारक खलजीने १३१८ मध्ये जैन-मंदिरे पाडून जामी मशीद बांधली. अहमद निजामशहाने मूळचे जुन्नर गाव सोडून अहमदनगरला वास्तव्य करण्यात दौलताबाद जवळ असणे हे प्रमुख कारण होते. राजसभा, महाल, शहरातील पाणीपुरवठा याबाबत फार महत्त्वाची व नेमकी माहिती संपादक देतात. जमिनीखालून खापरी नळास पाणीपुरवठा केल्याच्या खुणा दौलताबाद, नगर, बिदर येथे आजही दिसतात. पेशव्यांनी कात्रज तलावातून याच पद्धतीने पुण्याला पाणी आणले. मात्र खुद्द इराणमध्ये तेहरानला अशा तऱ्हेचा पाणीपुरवठा असल्याच्या खुणा सापडत नाहीत. म्हणजे कदाचित ही व्यवस्था दक्षिणेतल्या सलतनतीनीच तयार केली असावी. भूमिगत खापरांच्या नळाला 'जापानी' नळ म्हणतात. तो मूळचा शब्द 'जहापन्ही' असा आहे. जामी मशिदीची वास्तुरचना इराणमध्ये आढळत नाही. मात्र कमानीचा आकार व एकापुढे एक अशी मांडणी इराणमध्ये सापडते. दौलताबादचा चारमिनार हा विजयस्तंभ इराणी वास्तुशिल्पाचा नमुना आहे. १४७२ मध्ये महमूद गाबानने बांधलेला बिदरचा मदरसा हा इराणी वास्तुकलेचा उत्कृष्ट नमुना आहे. अहमदनगरचा चांदबिबीचा महाल ही सलाबतखानाची कबर आहे, महाल नाही आणि चांदबिबीशी तिचा कसलाही संबंध नाही. नगरच्या सर्वच वास्तूंमध्ये अष्टकोनी विधान आहे. मात्र इराणी वास्तुशैली दक्षिणेत सजली नाही. दक्षिणेतील मंदिरशैलीचा प्रभाव पडून एक दखनी शैली त्यातून निर्माण झाली.

विजापूरमधील 'करीमुद्दीन'ची मशीद हिंदू देवळे पाडून त्यातील खांबांनी बांधलेली आहे असे संपादक सांगतात. म्हणजे इस्लाम धर्म हा आक्रमक होता हे स्पष्ट आहे. हिंदू व इस्लाम हे दोन्ही धर्म फारसे वितुष्ट न येता नांदत होते, राजकीय सत्तांना धर्मापेक्षा अर्थ महत्त्वाचा वाटत होता ही संपादकांची प्रथमपासूनची भूमिका. या भूमिकेला अडचणीत आणणारे असे पुरावे मधूनमधून येतात. या मशिदीच्या शिलालेखात ही मशीद १३२२ मध्ये बांधल्याचे म्हटले आहे. संपादकांना ते मान्य नाही. १५०० नंतरच आदिलशाहाने विजापूर विकसित केले. संपादकांनी प्रथमच शिलालेखाचा पुरावा त्याज्य मानला आहे. कागदपत्रांच्या, इतिहास-लेखनाच्या उपयोगाची चर्चा करताना मागे ही साधने अपुरी आहेत असे संपादकांनी म्हटले होते. अभिलेखांकडे इतिहासकारांनी दुर्लक्ष केले असाही सूर लावला होता. आता अभिलेखही पूर्णतः भरवशाचे नाहीत असे दिसते. अतिशयोक्ती, एकांगी वर्णन केवळ ग्रंथ-वर्णनात होते असे नव्हे. अभिलेखातही हे दोष संभवतात. १६४६ मध्ये बांधलेल्या आसर महालात मुहम्मद पैगंबरांचे दोन केस ठेवलेले आहेत. १५७० मध्ये पहिल्या अली आदिलशाहाने विजयनगरचा पाडाव केला त्याप्रित्यर्थ जामी मशिद बांधली. विजापूरचा गोल घुमट हे एक आगळे वास्तुशिल्प आहे. घुमटाचा व्यास आतून १२५ तर बाहेरून १४४ फूट असून एवढा मोठा घुमट भारतात अन्यत्र नाही. या वास्तुत होयसळ कलेचा वारसा जाणवतो.

संदर्भसूचीत आणखी एक उणीव जाणवते. स्लीमन आणि ब्रिगज यांच्या ग्रंथांचा काल अनुक्रमे १९०५ व १९६६ दिला आहे. सूचीमध्ये ही वर्षे पुनर्मुद्रणाची आहेत असे दिसते. लेखकाने जरी पुनर्मुद्रित किंवा नव्या आवृत्तीचा वापर केला तरी मूळ





ग्रंथाच्या प्रथम आवृत्तीचा काळ सर्वसामान्यपणे देण्याची प्रथा आहे. आणि ती योग्य आहे.

बहमनी, निजामशाही व आदिलशाही यांबाबतच्या लेखनात या तीन सलतनतींच्या मिळून १२५ किल्ल्यांची नावे येतात. त्यांची सूची संपादकांनी देऊन अभ्यासकांची मोठी सोय केली आहे. अर्थात यात किल्ल्यांच्या नावाऐवजी सोलापूर, बेळगांव, धारवाड अशी गावांची नावेही आहेत. कल्याण, कोंडाणा, पन्हाळा हे शिवकाळात गाजलेले किल्ले बहमनींचे होते, पुरंधर, शिवनेर हे निजामशाहाकडे तर जलदुर्ग आदिलशाहाकडे होते असे दिसते. सलतनतींच्या पूर्वीही किल्ले होते आणि या किल्ल्यांच्या प्रवेशद्वारांच्या रचनेतून पुढे दक्षिण भारतात लोकप्रिय झालेल्या गोपुरांचा उदय झाला अशी महत्त्वाची निरीक्षणे संपादक नोंदवतात. सलतनतींच्या काळातील या किल्ल्यांच्या बांधकामात प्रथमच चुन्याचा वापर सुरू झाला व तोफगोळ्यांपासून प्रवेशद्वाराचे रक्षण करण्यासाठी बुरूजांचे बांधकाम आले. १३६६ मध्ये बहमनी सत्तेने विजयनगरकर तोफांतुन दगडी गोळ्यांचा मारा केला. गुलशाम इब्राहिमी या ग्रंथात दक्षिणेत मुसलमानांनी तोफ वापरल्याचा हा पहिला उल्लेख आहे. तोफा तुर्क व युरोपियन सैनिकच वापरू शकत होते. भक्कम किल्ले बांधण्याची कलाही तुर्कांनीच हिंदुस्थानात आणली. दौलताबादचा किल्ला हा दुर्गरचनेचा उत्तम नमुना आहे. शिवकालात दुर्गांच्या संख्येत वाढ झाली हे खरे. छत्रपती शिवाजी महाराजांची चाणाक्ष दृष्टी यामागे होती. मात्र दुर्गांचा वापर व दुर्गरचना या शिवपूर्वकाळातील बाबी आहेत हेही तितकेच खरे.

संदर्भसूचीबाबत आणखी एक खटकणारी गोष्ट येथे आढळते. *गुलशन-इ-इब्राहिमी*चा उल्लेख पृष्ठ २२१ व ३८४ वर आहे. ३८४ वरून कुंटे (१९८२) असा संदर्भ सापडतो. पण याच्या मूळ लेखकाच्या नावाचा पत्ता नाही. ग्रंथ आणि त्याचा आजच्या काळातील नावाचा पत्ता नाही. ग्रंथ आणि त्याचा आजच्या काळातील भाषांतरकार ही नोंद करण्याची पद्धत अचंबित करणारी आहे. थोडक्यात संपादक स्वतः कुठले पुस्तक वापरतात त्याचाच उल्लेख भाषांतरकार, संपादक व प्रकाशनकाळ याबाबत करतात. मूळ लेखक, मूळ लेखनकाळ यांचा पत्ताच दिला जात नाही. भाषांतराबाबत खात्री देता येत नाही असा संपादकांचाच दृष्टिकोन आहे.

दखनी सुलतानांच्या आश्रयाने चित्रकलेची एक नवीन स्वतंत्र शैली उदयास आली. अजंठा येथील चित्रकला, पोथ्यातील चित्रे ही त्याहीपूर्वीच्या चित्रकलेची उदाहरणे आहेत. बहमनी काळातील चित्रे दुर्मिळ असुन ती इराणी शैलीतील आहेत. *तारीफ-इ-हुसेनशाह-बादशाह-इ-दखन* या ग्रंथात तेरा चित्रे असुन दखनी शैलीचा १५६५ च्या सुमाराचा हा पहिला उपलब्ध पुरावा आहे. इस्लामी चित्रकलेत स्त्रीचे चित्रण नसते; मात्र दखनी चित्रकलेवर हिंदूंच्या परंपरेचा प्रभाव पडून राजाराणींची चित्रे आहेत. या प्रभावाचे एक कारण म्हणजे – दक्षिणी मुसलमानांचे मूळ. उदाहरणार्थ अहमदनगरच्या निजामशाहीचा संस्थापक मलिक अहमद हा याचे मूळ घराणे हिंदू ब्राह्मणाचे. त्याचे वडील मलिक हसन. मूळचा तिमभट. विजयनगरच्या पाडावानंतर त्याला इस्लाम धर्माची दीक्षा दिली गेली. तिमभटाचे वडील भैरवपंत कुलकर्णी.

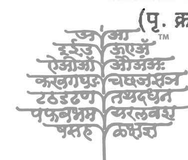
दखनी चित्रकलेमध्ये लघुचित्रे आणि रागमाला चित्रे यांचा उदय झाला. संगीतातील राग व त्याला साजेसे चित्र म्हणजे रागमाला चित्र.

महाराष्ट्रात सलतनतींच्या काळातही स्थानिक हिंदू संगीत व नृत्य परंपरा जोमदार होती. तवारिखकार संगीत व नृत्य यांचे ओझरते उल्लेख करतात. कारण या दोहोंना सुलतानांची वाईट व्यसने या सदरात मोडले जाते. रागचित्रे व इब्राहीम आदिलशाहाचा *किताब-इ-नवरस* हा उर्दूतील संगीतावरचा ग्रंथ यातूनच दखनी कलांची माहिती मिळते. या ग्रंथात सरस्वतीवंदन आहे. इब्राहीम सतरा रागांचा उल्लेख करतो. हे संगीत आज ज्याला 'हिंदुस्थानी' संगीत म्हणतात त्या परंपरेचे. म्हणजे विजयनगरचे द्राविड संगीत वा सूफींचे संगीत हे दखनी संगीताचे जनक नव्हेत. ती कल्पना चुकीची आहे असे संपादक सांगतात. इब्राहीमचा संगीतातला गुरू कोण हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो.

नृत्यातही असेच दिसते. नृत्याच्या चित्रांवरून 'लावणी' नृत्याची आठवण येते; दाक्षिणात्य नृत्याची नव्हे. 'लावणी'चा शोध असा १६व्या शतकापर्यंत मागे जातो. म्हणजे महाराष्ट्रात हिंदुस्थानी संगीत व नृत्य हे सलतनतींच्या काळात होतेच असे म्हणावे लागते.

सलतनतींच्या कालात हिंदू मंदिरे व हिंदू परंपरा नष्ट झाल्या असा काही इतिहासकारांचा समज आहे. संपादकांना तो मान्य नाही. संगीत, नृत्य, चित्र, साहित्य व धर्म या सर्वच क्षेत्रात प्राचीन परंपरा सलतनतींच्या काळातही टिकून होत्या. असा महत्त्वाचा निष्कर्ष संपादकांनी काढला आहे.

(पृ. क्र. ३८ वर..)





धर्मप्रायश्रद्धा : एक पुनर्भेट

सुभाष आठले

श्री. दि.के. बेडेकरांनी १९७२ साली मुंबई मराठी साहित्य संघाच्या विद्यमाने *धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार* ही व्याख्याने दिली. ती १९७७ साली 'मागोवा' प्रकाशन तर्फे प्रसिद्ध झाली. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने ती १९९५ साली पुन्हा प्रकाशित केली. हे पुस्तक – *धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार* – मी नुकतेच वाचले. धर्मश्रद्धांचा उदय-विकास व अस्त यांचा श्री. बेडेकरांनी उत्तम आलेख आपल्या समोर ठेवला आहे.

या पुस्तकातील न समजलेल्या/न पटलेल्या विचारांबद्दलच लिहावयाचे आहे. इतर काही लिहिल्यास ते पुनर्लेखनच होईल.

सुरुवात श्री. गो.म. कुलकर्णी व श्री. राजाभाऊ गवांदे यांनी लिहिलेल्या प्रस्तावनेपासून होते. प्रस्तावनेत त्यांनी अनेक विधाने पुरावा किंवा त्यामागील तर्कसंगती न दाखवता केली आहेत. (१) एका बाजूला केवळ जड ऐहिकतावादी दृष्टी स्वीकारून धर्मसंकल्पनेचा अव्हेर करणारा वर्ग दिसतो. (पान १). ही भूमिका भ्रामक व आत्मवंचक असल्याचे प्रस्तावनाकार म्हणतात. या निष्कर्षाप्रत ते कसे आले हे त्यांनी लगेच दाखवून द्यायला हवे होते. अर्थात प्रस्तावना ही त्याची जागा नव्हे असे ते म्हणतील. पण मग अशी गंभीर व वादग्रस्त विधाने प्रस्तावनेत करण्याचे कारणच काय? मला तरी ऐहिकतावादाची भूमिका भ्रमनिरास होण्याची व स्वतःशी प्रामाणिकपणाची वाटते! (२) "मानवी मन श्रद्धे शिवाय राहूच शकत नाही; ती त्याची एक अंगभूत गरजच आहे" (पान १) हे देखील असेल अतिव्याप्त विधान आहे. "मानवी मन"च्या ऐवजी "आमची मने" हे शब्द वापरले असते तर योग्य झाले असते. अखिल मानवी मनाबद्दल हे विधान केल्यामुळे, मी एकदा जरी असे म्हणालो की, श्रद्धेची गरज वाटत नाही, तरी हे विधान खोटे ठरते. तत्वज्ञानपर गंभीर पुस्तकाची प्रस्तावना देखील अधिक काटेकोरपणे लिहीलेली असावी अशी अपेक्षा आहे.

आता श्री. बेडेकर यांच्या लिखाणाकडे वळू. "धर्माचा उदय" या व्याख्यानात 'उल्लंघित श्रद्धा' हा शब्दप्रयोग आला आहे. "उल्लंघित" याचे दोन अर्थ बेडेकरांनी (पान २, ३ व ८) दिले आहेत. १) परंपरेला विसरून, परंपरेला सर्वस्वी धिक्कारून जगण्याची इच्छा. २) अनोळखी वस्तू पाहिली तर तिच्याबद्दल वाटणाऱ्या आकर्षण व भीती यांपलीकडे जाणाऱ्या विस्मय जिज्ञासा या भावना. या भावनांना 'उल्लंघन' का म्हणावे हे कळत नाही. तसेच हे उल्लंघन जिज्ञासेच्याच दिशेने होईल असे नाही, ते अनेक दिशांनी होऊ शकते. (पान ३) पण या अनेक दिशा कोणत्या व त्यातून मानवी मनाला "श्रद्धे"चा लाभ कसा होईल, याचे विवरण श्री. बेडेकरांनी केलेले नाही. ते आवश्यक होते. *वास्तवाचे उल्लंघन करून कल्पनाशक्तीच्या सहाय्याने एकाद्या वस्तुचा/घटनेचा अर्थ अतिमानवी शक्तीच्या संदर्भात लावायचा म्हणजे 'उल्लंघन' असे बेडेकरांना म्हणावयाचे होते काय?* उदा. सफरचंद सैतानाने दिले आहे व ते खाल्याने ज्ञान होईल किंवा पापी बुद्धी/वासना निर्माण होईल. उदा. मूल वाघाने उचलून नेले – तर वाघाचे रूप घेऊन कोणती तरी देवी आली होती. उदा. कॉलऱ्याने आई वारली – ती आजाराने नाही तर मरीआईचा कोप झाल्याने वारली. असे धरले तर पुढील वाक्याचा अर्थही स्पष्ट होतो की, अशा श्रद्धेच्या व्यूहात वर्तमान, भूत व भविष्यदेखील गुंतून जाईल.

"वैज्ञानिक दृष्टी व पद्धती ही ज्ञान संपादनाची एकमेव गुरूकिल्ली आहे" या समजुतीला श्री. बेडेकर दुराग्रह म्हणतात. (पान ५) ज्ञान संपादनाचे इतर मार्ग म्हणून श्री. बेडेकर दिव्यकथा (Myth), धर्म कल्पना, निर्द्वंद्वानुभुति (Mysticism) तत्त्वचिंतन, तार्किक व सत्ताशास्त्रीय चिंतन, निसर्ग वैज्ञानिक संशोधन, तंत्रविज्ञान यांचा उल्लेख करतात. या पैकी दिव्यकथा, धर्मकल्पना व निर्द्वंदानुभूती यांना ज्ञानसंपादनाचे मार्ग म्हणून मान्यता देणे मला तरी अवघड जाते. ज्ञानाच्या अभावी, आजूबाजूला घडणाऱ्या घटनांचा कार्यकारणभाव न समजणाऱ्या मानवांनी त्या घटनांचा काहींतरी अन्वयार्थ लावण्याचा तो एक केविलवाणा (की धाडसी) प्रयत्न होता. तत्त्वचिंतनामध्ये मूल्यविचार जास्त असतो, ज्ञान-संपादनाचा तो मार्ग असण्यापेक्षा ज्ञानाची व्यवस्था लावण्याचा मार्ग असतो. तर्कशास्त्र हे देखील ज्ञान संपादण्याचे हत्यार नसून नीट विचार करण्याचे शास्त्र

अनुक्रमणिका

आहे. निसर्ग-वैज्ञानिक-संशोधन ही तर विज्ञानाची एक शाखाच आहे. तंत्रविज्ञान ही तर विज्ञानाचीच निर्मिती आहे, नवीन ज्ञान मिळविणे, तंत्रविज्ञानाने जलद व सुकर होऊ शकते, पण तंत्र-विज्ञान हे ज्ञान प्राप्तीचा स्वायत्त मार्ग आहे असे मानणे अवघड आहे. तेव्हा अजूनही मी "दुराग्रहीच" आहे.

"एकेक प्राणिकोटी स्थिर रहाते व तिच्या देहमनात्मक सामर्थ्यात विकास होत नाही." (पान ७) हे प्रमेय देखील स्वीकारता येत नाही. आपल्या डोळ्यादेखत आपण अनेक जंतुंना अँटिबायॉटिक-रेझिस्टंट होताना, व अनेक किटकांना किटक-नाशक-रेझिस्टंट होताना पाहिले आहे. मानवी मनोव्यापारांमध्ये तर उपजत बुद्धी बरोबरच संस्कार-शिक्षण व संचित ज्ञानाचा उपलब्ध साठा यांचाही तुलनेमध्ये विचार करावा लागतो. उपजतबुद्धी (मानसिक शक्ती) जरी आधुनिक मानवांमध्ये अधिक विकसित झालेली नाही असे मानले, तरी संस्कार-शिक्षण, व उपलब्ध ज्ञानाचा संचित साठा यांबाबतीत आधुनिक सुशिक्षित मानव हा रानटी मानवांच्या तुलनेने खूपच विकसित आहे व त्यामुळे त्याचे मनोसामर्थ्य देखील खूपच जास्त आहे असे मानले पाहिजे. अशा आधुनिक समाजामध्ये बालीश यातु-प्रधानता अजूनही टिकून आहे हेच आश्चर्य आहे, व हाच एक संशोधनाचा महत्त्वाचा विषय ठरावा.

पान ८ वर श्री. बेडेकर पुन्हा उल्लंघित शक्तीकडे वळतात : "समूहाच्या इच्छा व आदेश यांनी प्रभावित होणाऱ्या व्यक्तीला आपल्या मनाच्या पलीकडच्या, वरच्या, उल्लंघित अशा शक्तीचा अनुभव समूहजीवनातच सतत येत राहतो." पण हे उल्लंघन नित्यक्रमात आकलन होणारे व साध्या अनुभवक्षेत्रांत सामावणारे असते. या उल्लंघनातून आणखी एक उल्लंघन झाल्याशिवाय यातुनिर्भर श्रद्धेचा व्यूह उद्‌भवू शकत नाही. समूहजीवन व धर्मश्रद्धेच्या पातळीवर मानवी मन गेले कसे?"

यातुप्रधान धर्माच्या उगमाचे गूढ उलगडण्यासाठी नरबळी, विशेषतः राजाने विधिपूर्वक स्वखुषीने बळी जाणे या घटनेला श्री. बेडेकरांनी फार महत्त्व दिले आहे. (पान ८ ते पान १६)

या सर्वच विचार व्यूहाला समांतर पण थोडा वेगळा पर्यायी असा विचार आपण करू शकतो. व्यक्तीगत पातळीवर भीती, अनुकंपा, धोक्याची जाणीव (कॉशन), व मानवाची हत्या नकोशी वाटणारी एक जैविक, उपजत प्रेरणा, हे सर्व मानवी स्वभावाचे नैसर्गिक घटक आहेत. हे सर्व घटक टोळीचा एक सदस्य म्हणून शिकार, युद्ध यांच्या सारख्या एकत्रितपणे करावयाच्या हिंसक कारवायांमध्ये भाग घेताना नुकसानकारक ठरतात, व त्यामुळे या कारवाया अयशस्वी ठरण्याची शक्यता वाढते. त्यामुळे, उत्क्रांतीमध्ये, मानवी मनाची अशी रचना उत्क्रांत झाली की, अशा सामूहिक हिंसक कारवायांमध्ये भाग घेताना भीति, अनुकंपा, धोक्याची जाणीव व मनुष्य हत्येबद्दलची अप्रीति हे मनातील चार घटक प्रकट होणार नाहीत, उलट एक प्रकारचा सामूहिक उन्माद चढेल व धाडस, क्रौर्य, मनुष्य हत्या करण्याची तयारी व धोका पत्करण्याची तयारी, आणि नेत्याच्या आज्ञा, विचार न करता पाळण्याची तयारी हे गुण प्रकट होतील, अशा मनोरचनेला टोळीचा सदस्य म्हणून तगणे-मूल्य होते (Survival Value). पण अशा समूह-प्रभावाला (Mob-Psychology) मानवी मनाचा एक पैलू समजले पाहिजे. मनाच्या पलीकडची, वरची, उल्लंघित, अशी शक्ती यामध्ये आहे हे विधान पटत नाही.

तीच गोष्ट समूहजीवन व व्यक्ती यांतील संबंधांना उल्लंघून यातुप्रधान धर्मश्रद्धेच्या पातळीवर मन कसे गेले या प्रश्नाबद्दल आहे. यात असे गृहीत धरले आहे की, पूर्वी कधी काळी समूह व व्यक्ती यांमधील परस्पर संबंधच फक्त होते, व नंतर विशिष्ट काल-बिंदुवर यातुप्रधान धर्मश्रद्धा सुरु झाल्या. असे मानावयास जागा आहे की, कपिसदृश प्राण्यापासून 'मानव' असे नाव धारण करणारा प्राणी जेव्हा उत्क्रांत झाला, तेव्हा पासूनच, किंवा त्यापूर्वीपासूनच, तो टोळीने राहणारच होता. तो काहीसा शरीराने दुर्बल, पण बुद्धीने तल्लख होता, टोळीने राहण्यासाठी, टोळीच्या तगण्यासाठी एक प्रकारची न्यायबुद्धी, नेत्याचे नेतृत्व मानण्याची वृत्ती, नेतृत्व करण्याची वृत्ती, टोळीचे नियम पाळण्याची वृत्ती, टोळीच्या फायद्यासाठी प्रसंगी स्वतःचे प्राण देखील धोक्यात घालण्याची तयारी, व टोळीचे नियम न पाळणाऱ्याला शिक्षा देण्याची वृत्ती, असे गुण अनुवंशिकतेत निर्माण झाले व समूह जीवनाने त्यांचे पोषण व वृद्धी झाली. यालाच आपण नीतिधर्म म्हणतो. पण त्याच बरोबर, व्यक्तिशः, व टोळीने, हिंस्र प्राण्यांशी, दुष्काळाशी, अपघात/आजार यांचेशी, अतिवृष्टी, पूर, भूकंप, अतिथंडी, अति उष्णता, वणवे, वीज पडणे, अशा घटनांशी गाठ पडत होती, सामना द्यावा लागत होता. यातील बऱ्याचशा घटनांचा कार्यकारणभाव समजत नव्हता. रोज उगवणारा व मावळणारा सूर्य, आकाशात हलणारे ग्रहतारे, ऋतुचक्र, भरती-आहोटी, नियमाने पडणारा पाऊस, यांचाही कार्यकारणभाव समजत नव्हता. यांचा अन्वयार्थ लावण्यासाठी

त्यांना अदृश्य शक्ती मानणे, व त्या शक्तींना मानवी राग-लोभादी भावना प्रदान करणे ही एक जगभर घडलेली, सर्व मानव समूहांत घडलेली घटना दिसते. सर्व वाईट घटना या शक्तींच्या कोपामुळे होतात अशी कल्पना यातून रूढ झाली व त्यामुळे या अदृश्य शक्तींना प्रसन्न, शांत करण्यासाठी म्हणून त्यांना खाण्यासाठी फळे किंवा प्राणी देण्याची म्हणजे बळी देण्याची कल्पना निघाली असावी. कदाचित, जंगलातील किंवा पाळीव प्राणी पुरेशा प्रमाणात उपलब्ध असले तर हिंस्र पशु सहसा माणसावर हल्ला करत नाहीत हे निरीक्षण प्राणी बळी देण्याच्या कल्पनेमागे असेल, जास्तीत जास्त मूल्यवान प्राणी बळी देता देता, नरबळी व राजबळी देण्यापर्यंत प्रगती (!) झाली असावी. आपल्याला सर्वात प्रिय वस्तू सोडण्याला, व सर्वात प्रिय व्यक्ती बळी देण्याला मूल्य अधिक. म्हणून स्वतःचे मूल बळी देण्यापर्यंत मजल गेली असावी. येथपर्यंतची यातु-कल्पनेची वाटचाल प्रामाणिकपणे झाली असावी. पण या यातुकल्पनेत लवकरच काही जणांना स्वार्थ सापडला व त्यांनी या कल्पनेचा विस्तार केला, अवडंबर माजवले, या कोपिष्ट देवता काही लोकांच्या माध्यमातून बोलू लागल्या व त्यातून पुजारी, भगत वगैरे मध्यस्थ-संस्थेचा विकास झाला. याच बरोबर काही व्यक्तींना नैसर्गिक घटनांचे काही प्रमाणात कार्यकारणभाव समजले, काही घटनांचे भाकीत करता येऊ लागले, काही वनस्पतीजन्य किंवा अन्य औषधांचे गुणधर्म सापडले व त्या आधारे ते रोगांवर उपचार करू लागले. ग्रहांचा व ताऱ्यांच्या हालचारी व त्यांचे ऋतुंशी, पावसाशी असलेले संबंध, ग्रहणाचे भाकीत करता येणे, वगैरे गोष्टी काही व्यक्तींना समजल्या, जमल्या.

या सर्व शोधांचे मूळ शास्त्र गुपित ठेवून त्यांचे रूपांतर यातुकल्पनेत करणे त्यांना फायद्याचे ठरले. अमक्या झाडाची मुळी गुणकारी आहे असे न म्हणता, अमावस्येला मध्यरात्री स्नान करून ओलेत्याने जाऊन ती मुळी काढावी लागते असे सांगितल्यामुळे त्या मुळीचे मूल्य अनेक पटीने वाढते. यज्ञ विधीचे सर्व तपशील वाढवत नेल्यामुळे, व सर्व तपशील काटेकोरपणे केले तरच फळ मिळेल असे ठरवल्यामुळे यज्ञ करणाऱ्या पुरोहितांचा मान व मेहनताना खूपच वाढतो. औषधाचा गुण आला नाही तर त्याची जबाबदारी रुग्णावरच टाकण्याची सोय पथ्य-अपथ्य यांचे अवडंबर माजवून करण्यात आली. कोणत्याही यज्ञ किंवा तत्सम विधीचे इष्ट फळ मिळाले नाही, तर त्याची जबाबदारी येन-केन मार्गाने यजमानावर टाकण्याची व्यवस्थाही करण्यात आली. हे सर्व ज्ञान व ते वापरण्याची ट्रेड-सिक्रेट्स आपल्या मुलावंशजांना किंवा शिष्यांनाच फक्त देऊन त्यांची देखील सोय करण्यात आली.

अशा रीतीने व्यक्ती व समूह यांच्यातील संबंधापासून 'नीतिधर्म' विकसित झाला तर त्याच वेळी (side by side) व्यक्ती (व समूह) आणि पर्यावरण यांच्यातील संबंधांपासून यातु-कल्पना विकसित झाल्या. यातुकल्पनेतून विकसित झालेल्या वैदु, भगत, व राजाच्या अंगी दैवी शक्ती आहे असे मानण्यामुळे, राजा, अशा खास व्यक्ती श्रेणी निर्माण झाल्यामुळे व त्यांना खास अधिकार मिळाल्यामुळे नीतिधर्म देखील त्यांना सामावण्यासाठी वाकडा झाला. या सर्वच संस्थांचा विकास होता होता, पुरोहित व राजा यांच्यामध्ये सुप्त सत्ता-स्पर्धा निर्माण झाली. त्यामध्ये यातुकल्पनेचा व समूह-मानसिकतेचा (Mob-Psychology) कुशलतेने वापर करून पुरोहितांनी राजाचा बळी देण्याची कल्पना समूहाच्या व खुद्द राजाच्याही गळी उतरवली. राजबळी किंवा नरमेधविधीतून यातुकल्पनेचा उदय झाला असावा (पान १०) हे प्रमेय स्वीकारार्ह वाटत नाही, तर यातुकल्पनेचा एक कळस नरमेध व राजबळी या घटनांमध्ये गाठला गेला हे प्रमेय अधिक स्वीकारार्ह वाटते.

राजबळी देण्यामुळे समूहशक्तीचे संभरण झाले, समूहाची एकात्मता वाढली, हे प्रमेय देखील संशयास्पद आहे, राजा (नेता) हे टोळीजीवनातील महत्वाचे अंग होते, त्याच्यावर यातुधर्मातील पुरोहिताने मात केल्यामुळे, टोळीच्या समूहशक्तीची नक्कीच हानी झाली. टोळी-धर्मावर-म्हणजेच व्यक्ती-व्यक्तींमधील नीतिधर्मावर यातु-प्रधान धर्माने मात केल्यामुळे मानवी समाजाची नक्कीच हानी झाली व तीच परिस्थिती आज पर्यंत चालूच असल्याने, आजही त्याचे वाईट परिणाम आपण भोगत आहोत. मानवी मनोव्यापारांना एक चुकीचे वळण मिळाल्याने वास्तवावर अवास्तवाने (चुकीच्या कल्पनांनी), सत्यावर असत्याने विजय मिळवला. अजूनही हा संघर्ष चालूच आहे. ज्या समाजांमध्ये अलिकडच्या काळांत यातुकल्पनांची पीछेहाट झाली ते समाज नीतिधर्मात सुधारले, ऐहिकदृष्ट्या भरभराटीला आले. आजच्या भारतातदेखील टोळीधर्म म्हणजेच नीतिधर्म, व त्याचा प्रामाणिक राजा म्हणजे सेक्युलर राज्य, यांचा यातुप्रधान धर्मशक्तींशी लढाच चालू आहे. कोण जिंकते पहावयाचे. आपल्या देशात तरी बळीराजाची परंपरा आहे!

"धर्मश्रद्धा आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातील नाते अखंड संघर्षाचे आहे" (पान १९) हे मान्यच आहे. पण मला राजधर्म (कायद्याचे राज्य, नीतिधर्म, टोळीधर्म) आणि धर्म-राज्य (धर्मश्रद्धा, यातुप्रधान आणि एकेश्वरीधर्म, पुरोहित वर्गाचे राज्य) यांच्यातील संघर्ष अधिक महत्त्वाचा वाटतो.

समूह व व्यक्ती यांच्यामधील एकात्मतेला श्री. बेडेकर यांचे लेखी फार महत्त्व आहे. एकात्मता खंडीत झाली तर श्रद्धेला तडा जातो असे त्यांना म्हणावयाचे आहे (पान ३०). "धर्मश्रद्धेच्या ऱ्हासामुळे आजचा अश्रद्धेचा काळ आला आहे, व ही अश्रद्धा भीषण व बिभत्स आहे, व सध्याचा अश्रद्धेचा काळ ओंगळ व क्रूर रूपाने आपल्यासमोर उभा आहे" (पान ४८) असे श्री. बेडेकरांना वाटते; तसे बिभत्सतेला, ओंगळपणाला क्रूरतेला, अश्रद्धाच जबाबदार आहे तसे त्यांना वाटते असे दिसते. व म्हणून, यावर उपाय म्हणून, नवीन धर्म-प्राय श्रद्धा त्यांना हवी आहे.

ही सर्वच विधाने तपासून घ्यायला हवीत.

यातुप्रधान श्रद्धा किंवा एकेश्वरी श्रद्धा या समूहाच्या एकात्मतेवर अवलंबून कधीच नव्हत्या. उलट समूहाची एकात्मता ज्या नियमांच्या पालनावर व अंमलबजावणीवर अवलंबून होती (नीतिधर्म आणि राजधर्म), त्या नियमांना एक प्रकारचा पर्याय, विकल्प धर्मश्रद्धेने निर्माण केला. समूह-बाह्य, मानवेतर अशा खोट्या, अवास्तव दैवत कल्पनांबद्दल संदेहरहित अशी श्रद्धा, भावना निर्माण करून मानवी विवेकाला, बुद्धीला पंगु करून ठेवले. समूहावरील व्यक्तीच्या विवेकपूर्ण निष्ठेचे अपहरण करून तिला यातु प्रधान कल्पनांच्या आडवाटेला लावण्याचे काम धर्मश्रद्धांनी केले. थोडक्यात श्रद्धेमुळेच व्यक्ती व समूह यांच्यातील एकात्मता भंग पावली.

व्यक्ती व समूह यांच्यातील एकात्मता भंग पावण्याची इतरही अनेक कारणे झाली. (अ) समूह फार मोठा झाल्याने, व्यक्तींचा चेहरा, ओळख हरवली. त्यामुळे समूह अन-मॅनेजेबल बनला, किंवा समाज व्यवस्था फार दीर्घ-सूत्री व गुंतागुंतीची झाली. कायद्याच्या अंमलबजावणीसाठी खास पोलीसखाते - न्यायखाते निर्माण झाले, व सर्वसाधारण व्यक्तींनी त्यातून अंग काढून घेतले. (ब) समूहाकडून व्यक्तीला मिळणारा आधार (समूह लहान असताना) पूर्वी "कंडिशनल" होता. समूहाच्या नियमांप्रमाणे वागलास तर ठीक, नाहीतर तुला समूहाबाहेर काढू, तुला (व तुझ्या कुटुंबाला) कोणताही आधार मिळणार नाही, अशी समज व्यक्तीला समूहाकडून सतत मिळत असे. तशी आता मिळत नाही. आता व्यक्तीला समाजाकडून मिळणाऱ्या सेवा (वीज, पाणी, वाहतूक, शिक्षण, वस्तुपुरवठा, रोजगार) या जवळपास "अन-कंडीशनल" असतात. त्या गुन्हेगार माणसालाही मिळतच राहतात. समाजाला बऱ्याच वेळा अमुक एक व्यक्ती गुन्हेगार आहे हे नक्की माहीत असते, तरीही त्याला समाजाचा रोष सहन करावा लागत नाही. कायद्याने कालांतराने व क्वचित् शिक्षा झाली तर तेवढीच भोगावी लागते. मग व्यक्तीने काय म्हणून समाजासाठी स्वतःच्या स्वार्थावर बंधने घालावी? व्यक्ती व समूह यांची एकात्मता नष्ट होण्याची इतरही कारणे देता येतील – पण त्याची ही जागा नव्हे.

अश्रद्धेमुळे सध्याचा सर्व भीषण, बीभत्स ओंगळपणा व क्रूरपणा निर्माण झाला आहे असे मला वाटत नाही. व्यक्ती व समूह यांच्यातील एकात्मता नष्ट झाल्यामुळे या सर्व गोष्टी निर्माण झाल्या. विज्ञानामुळे व्यक्तीची व व्यक्ती समूहांची ताकद खूप वाढली व ही ताकद अन्याय करण्यासाठी वापरता येऊ लागली. ही ताकद जगाच्या एका भागात बसून इतरत्र वापरता येऊ लागली, त्यामुळे आपण केलेल्या अन्यायामुळे निर्माण झालेल्या मानवी यातना आपल्या दृष्टीस पडत नाहीत, ऐकू येत नाही. मानवांमध्ये असलेल्या नैसर्गिक अनुकंपेमुळे पूर्वी अन्यायावर नैसर्गिक बंधन येत असे. ती अनुकंपा आता कार्यान्वित होत नाही (दूरदर्शन मुळे जग लहान होऊन यात थोडा फरक पडला आहे.) ज्या प्रमाणात विज्ञानाने ताकद व ताकदीची झेप (क्षेत्र) वाढवली, त्या प्रमाणात तिच्यावर, नियंत्रण ठेवणाऱ्या शक्ती – नीतिधर्म व राजधर्म अजून विकसित होऊ शकल्या नाहीत. नीतिधर्म (स्वतः होऊन नियम, कायदे पाळण्याची वृत्ती, इतरांच्या (समूहाच्या) हितासाठी स्वतःच्या स्वार्थावर नियंत्रण ठेवण्याची वृत्ती) व राजधर्म (कायद्यांची अंमलबजावणी करण्याची समूहाची वृत्ती व ताकद) यांच्या विकासामध्ये श्रद्धांनी नेहमीच आडकाठी निर्माण केली आहे व अश्रद्धेने – म्हणजेच विवेकशीलतेने त्यांच्या विकासाकडे वाटचाल केली आहे. अश्रद्धेतूनच न्याय, समता, स्वातंत्र्य, बंधुता व मानवाधिकार ही मूल्ये जन्माला आली, विकास पावली. श्रद्धेपासून मुक्त झालेल्या पाश्चिमात्य समाजाने या दिशेने बरीच वाटचाल केली आहे, इतर जगही त्या दिशेने अडखळत, थांबत, कधी मागे फिरत, प्रवास करत आहे असे मानायला जागा आहे. पण धर्मश्रद्धेने या इतर जगाला बऱ्याच प्रमाणात आंधळे केले

अनुक्रमणिका

आहे, त्यामुळे ही गती दुःखदायक इतकी कमी आहे. शिवाय पूर्वीच्या सश्रद्ध अशा कोणच्या काळी ही बीभत्सता, क्रूरता, ओंगळपणा नव्हता असे श्री. बेडेकर यांनी दाखवून दिले आहे?

तेव्हा अश्रद्धेमुळे ही परिस्थिती निर्माण झाली, या बेडेकरांच्या दाव्यात काही तथ्य दिसत नाही. धर्मश्रद्धेमुळेच ही परिस्थिती निर्माण होण्यास हातभार लागला असे मात्र म्हणता येईल. या परिस्थितीत चांगला बदल घडवून आणण्यासाठी नवीन धर्मप्राय श्रद्धेची आवश्यकता आहे. या प्रमेयाची स्वीकारार्हता त्यामुळे नष्ट होते.

"धर्मप्राय श्रद्धेचा आधार तुटल्याने मानवाला या अफाट विश्वाच्या पसाऱ्यात आपण एकाकी, असहाय, नागवे आहोत अशी भयाकुलता वाटू लागली आहे" (पान ४४) या भयाकुलतेचा निरास करण्यासाठी नवी धर्म-प्राय श्रद्धेची आवश्यकता श्री. बेडेकर यांना वाटते. पण ही भयाकुल अवस्था फार थोड्या हळव्या लोकांनाच वाटली, व ती ही थोडा काळ, भारतात तर मला वाटते ती उसनीच भावना आहे किंवा होती; नव्या श्रद्धेच्या निर्मितीसाठी हे काही पुरेसे सबळ कारण वाटत नाही. चहा सोडल्यावर, दारू सोडल्यावर किंवा निवृत्तीनंतर काहीं काम नसल्यामुळे देखील माणसाला अशी अस्वस्थता येऊ शकते. मुळातच धर्मश्रद्ध नसलेल्या व्यक्तींना असा एकाकीपणा, असहायपणा, नागवेपणा जाणवत नाही.

बरे, श्री. बेडेकर नव्या धर्मप्राय श्रद्धेच्या कोंदणांत कोणती वस्तु, कोणती संकल्पना बसवू पहात आहेत? ती संकल्पना आहे "विज्ञान, कला व मानवी एकात्मता यांच्या आधाराने निर्माण होणारे मानुष – विश्व हे मानवांना वेढणाऱ्या विराट वास्तव विश्वाचा एक अंश आहे" व "माणसाची नैतिकता फक्त माणसावर अवलंबून आहे. तिला कोणताही बाहेरचा अतिमानुष आधार नाही."

ही संकल्पना स्वीकारण्यासाठी श्रद्धेची काय आवश्यकता आहे? ही संकल्पना पूर्णपणे बुद्धीजन्य, विवेकपूर्ण, व तार्किक (logical) आहे, तिच्यात कोणतीही विसंगती नाही. उलट ही संकल्पना नाकारण्यासाठीच कोणतीतरी श्रद्धा आवश्यक आहे – उदा. धर्मश्रद्धा, वंशश्रेष्ठत्वाची श्रद्धा, साम्यवादा सारख्या विचारसरणीवरील श्रद्धा, कुटुंब किंवा घराण्याच्या श्रेष्ठत्त्वावरील श्रद्धा. या संकल्पनेबद्दल कोणताही संदेह निर्माण झाला तर त्याला विज्ञानाने, तर्काने, युक्तीवादाने, उत्तर देता येईल.

वरील संकल्पनेतील "नैतिकता" या घटकाचा अधिक विस्ताराने विचार करायला हवा. नैतिकतेत व्यक्तीने इतर व्यक्तींशी – समूहाशी वागण्याचे नियम (नीतिधर्म) व समूहाने व्यक्तींशीं वागण्याचे नियम (राजधर्म किंवा कायदा) यांचा समावेश होतो. व्यक्तींच्या एकत्रित नीतिचा परिणाम म्हणजे राजधर्म किंवा कायदा. व्यक्तीला 'नीति' पूर्णपणे शिकावी लागते – ती पूर्णपणे अर्जित असावी लागते, या कल्पनेने खूप घोटाळे झाले आहेत. पण ही कल्पना चुकीची आहे. माणसाची नैतिक प्रेरणा ही बऱ्याच अंशी अनुवंशिक, जैविक, जनुकांद्वारे प्रस्थापित झालेली आहे. प्राण्यांमध्ये देखील स्व-कळपातील, स्व-जातीय व अन्य जातीय प्राण्यांशी वागण्याचे नियम बऱ्याच अंशी जैविक-जनुकीय असतात. कोणताच प्राणी सहसा स्वजातीयाची हत्या करणार नाही. पण पुनरुत्पादनासाठी स्वतःला जास्त संधी मिळावी यासाठी मात्र टोळीमध्ये अंतर्गत हिंसा, स्वजातीयाची हत्या होऊ शकते. उदा. बोका मांजरीला इतर बोक्यांपासून झालेली पिल्ले मारून टाकेल, किंवा सत्ताधीश वानर नर इतर नरांपासून झालेली लहान पिल्ले मारून टाकेल. हे त्यांच्या नीतीत बसते. काही प्राण्यांमध्ये कळपातील सर्व सदस्य लहान पिल्लांची काळजी घेतील, तर काही प्राण्यांमध्ये आईपासून दुरावलेल्या पिल्लाची कोणी दखलही घेणार नाही. सारसपक्षी नर-मादी आयुष्यभर एकमेकांशी एकनिष्ठ राहतील, तर सील, वॉलरस यांचे जनानखाने असतील, माणूस हा देखील एक कळपाने राहणारा प्राणीच असल्याने कळपाने राहण्यास योग्य अशी मनोवृत्ती त्याच्यात जनुकीय रचनेने स्थापित झालेलीच आहे. त्याच्या स्वार्थाच्या कल्पनेत मुळातच कळपाचा स्वार्थ काही प्रमाणांत अंतर्भूत झालेला असतो. इतर प्राण्यांच्या मानाने माणसामध्ये या जैविक प्रेरणांचा प्रभाव कमी असतो, व अर्जित, शिकलेल्या प्रेरणांचा प्रभाव जास्त असतो हे खरे. जैविक नैतिक प्रेरणांचा परिपोष संस्कारांनी, शिक्षणाने करणे, बुद्धीने योग्य त्या प्रेरणांचा परिपोष करणे व अयोग्य प्रेरणांना नष्ट करण्याचा प्रयत्न करणे हे पालकांचे व समाजाचे काम आहे. (वेगवेगळ्या वंशाच्या व्यक्तींचा केवळ रंग, केस, डोक्याची मोजमापे यातच फरक असत नाही, त्यांच्या शरीरातील चयापचय क्रिया, एन्झाइम्स, व जनुकीय/जैविक नैतिक वारसा यातही फरक असतो. हा संशोधनाचा विषय आहे. यातील फरक हा फरक वेगळेपणा या पातळीवरच ठेवायचा आहे – त्यात श्रेष्ठ-कनिष्ठपणाचा भाव येऊ द्यायचा नाही ही देखील एक श्रेष्ठ नैतिकता आहे. पण या फरकाचे संशोधन झाले तर

अनुक्रमणिका

त्यांची दखल घेऊन संस्कार, शिक्षण, कायदे यांमध्ये योग्य ते फरक वंशनिहाय करता येतील.)

या जैविक नैतिक प्रेरणा लक्षात घेतल्या तर श्री. बेडेकरांनी लिबरॅलिझमला जाता जाता जी कोपरखळी दिली, ती अनाठायी होती हे लक्षात येईल (पान ५०) 'समाज' ही स्पर्धेने जगणाऱ्या एकाकी स्वार्थ प्रेरित स्वतंत्र व्यक्तींची आवळ्याची मोट नसतेच, तर त्यांच्यात निसर्गतःच, जैविक वारशानेच, एक सहकार्याची ही भावना असते, त्यांच्या स्वार्थात समूहाचाही स्वार्थ अंतर्भूत असतो. खाजगीसंपत्ती व खाजगी वर्तणूक यांच्यावर अवास्तव बंधने आणल्यास काय होते याच्या अनुभवावरच व्यक्ती-स्वातंत्र्याची आच आधारलेली आहे – त्यात श्रद्धेचा काही संबंध नाही.

उलटपक्षी, नैतिकतेचा परिसर मानवी समुदायापलिकडे विस्तारून त्यात अखिल जीवसृष्टी, अखिल अजीव पृथ्वी व अंतराळ यांचाही अंतर्भाव करण्यात आला आहे. मानवी बुद्धी, तंत्रज्ञान, विज्ञान यांच्या पाठबळामुळे मानवाची पृथ्वीवर व पृथ्वीवरील गंभीर परिणाम घडवून आणण्याची शक्ती खूपच वाढली आहे. पण या गंभीर परिणामांचे भाकीत करण्याची, त्यांची दुरूस्ती करण्याची विज्ञानाची, तंत्रज्ञानाची ताकद फारच तुटपुंजी आहे. मानवी कृतींनी एकादी (किंवा अनेक) जीवजात पूर्णपणे पृथ्वी तळावरून नाहीशी होऊ शकते; पण विज्ञानाला ती परत निर्माण करता येत नाही. मानवी कृतींनी जंगले नष्ट होतात, परत निर्माण करता येत नाहीत, माती वाहून जाते, किंवा चिबड, खारट होऊन जाते. भूगर्भाखालील पाणीसाठे नष्ट किंवा प्रदूषित होऊ शकतात, नद्या, सरोवरे, समुद्र मृतप्राय होऊ शकतात, ओझोनचा थर नष्ट होऊ शकतो, या गंभीर परिणामांची अंतिमतः (irreversibility) लक्षात घेता डोळसपणे, शहाणपणाने, व आपल्या डोळसपणाची व शहाणपणाची मर्यादा माहीत असल्याने, नम्रपणानेही आपल्या निसर्गाची ढवळाढवळ करणाऱ्या कृतींवर स्वयं-नियंत्रण ठेवणे आवश्यक आहे, ही देखील महत्त्वाची नैतिक जाणीव आता विकसित होऊ लागली आहे. मानवासह अखिल जीवजात नष्ट होणे किंवा फक्त मानववंश नष्ट झाला इतर जीवसृष्टीला जीवदान मिळेल, असा जर पर्याय कधी काळी निर्माण झाला, तर त्यातील दुसरा पर्याय निवडण्याइतकी ताकद या नैतिकतेत आहे. या अनंत विश्वात जीवसृष्टीला निवासस्थान म्हणून ही लहानशी पृथ्वीच उपलब्ध व योग्य आहे. म्हणून पृथ्वीला जपले पाहिजे ही जाणीव विस्तारित नैतिकतेच्या केंद्रस्थानी आहे. या जाणीवेतूनच सर्व मानवाची एकात्मता जशी प्रस्थापित होते, तशी मानवाची, अखिल जीवजातीची आणि अखिल पर्यावरणाची देखील एकात्मता प्रस्थापित होते. ही जाणीव, ही नैतिकता पूर्णपणे बुद्धीगम्य आहे, तिच्यासाठी कोणत्याही श्रद्धेची आवश्यकता नाही.

श्रद्धा म्हणजे तरी काय? ज्या गोष्टीच्या अस्तित्वाला कोणताही पुरावा मिळत नाही, असा विश्वास. असा विश्वास, की जो भरपूर विरोधी पुरावे मिळाले तरी डळमळत नाही. श्रद्धा म्हणजे विवेक आणि संदेह यांची श्रद्धा विषयापुरती तरी समाप्ती. पण ही समाप्ती फक्त श्रद्धा विषयापुरती मर्यादित राहत नाही, जीवनाच्या अन्य क्षेत्रातही प्रवेश करते. श्रद्धा हा एक मनोविकारच आहे, एक भ्रम आहे. या मनोविकाराने मानवजातीचे आजपर्यंत अतोनात नुकसान केले आहे, उत्पात घडवले आहेत. हा मनोविकार धर्मश्रद्धा, किंवा धर्मप्राय श्रद्धा (आर्यवंशाच्या श्रेष्ठत्वाची श्रद्धा, कम्युनिस्ट विचारसरणीवरील श्रद्धा, तथाकथित "वास्तुशास्त्रा"वरील श्रद्धा, जादूटोणा, मंत्रतंत्र, यांवरील श्रद्धा) अशा त्यांच्या स्वरूपात आपल्याला होतो. भ्रम हा मनोविकार झालेल्या व्यक्तीचे वैशिष्ट्य म्हणजे ती व्यक्ती आपल्याला कोणताही आजार झाला आहे हेच मान्य करत नाही. डॉक्टरकडे यायला, औषध घ्यायलाच तयार होत नाही. आपल्याला होणारे सर्व भास खरेच आहेत असा तिचा अटळ विश्वास असतो. शिझोफ्रेनिया किंवा इतर समाजमान्य मनोविकारांमुळे ज्यावेळी भ्रम होतो, तेव्हा जबरदस्तीने रुग्णाला इंजेक्शन किंवा शॉक देऊन ताळ्यावर आणता येते. पण श्रद्धा हा मनोविकार आहे, त्यावर उपायांची गरज आहे हेच समाजमान्य होणे कठीण आहे. कारण ९९ टक्के व्यक्ती तरी या आजाराने ग्रासलेल्या आहेत. हा आजार संसर्गजन्य आहे, संस्कार-क्षम लहान मुलांना सहज होतो व रोगी व्यक्ती हा रोग पसरवण्याचा प्रयत्न करतात. काही व्यक्ती तर आपल्या प्रकारची श्रद्धा पसरवणे हा जीवनातील प्रमुख हेतू मानतात.

एकट्या दुकट्या मनोरुग्णाला पकडून आपण त्याच्यावर जबरदस्तीने उपचार करू शकतो, अख्खी मानवजात मनोरुग्ण असल्यास तिच्यावर तिच्या मनाविरुद्ध उपचार करणे ही अवघडच गोष्ट आहे, पण तत्वज्ञान, विवेक व वैज्ञानिक विचारपद्धती यांच्या सहाय्याने ते करता येईल, असे अलिकडे वाटू लागले आहे – तोवरच एका तत्वज्ञानी व्यक्तीने नवीन धर्मप्राय श्रद्धेचा पुरस्कार करावा याला काय म्हणावे?

❑❑

अनुक्रमणिका



वाद-संवाद

प्रा. कोतापल्ले यांच्या टीकाटिप्पणी विषयी
वसंत पळशीकर

डिसेंबर २००२ मध्ये वर्धा येथे भरलेल्या विचारवेध संमेलनातील माझ्या अध्यक्षीय भाषणावरील प्रा. नागनाथ कोतापल्ले यांची टीकाटिपण्मी *नवभारत* (फेब्रुवारी २००३) च्या अंकात प्रसिद्ध झाली आहे. प्रा. कोतापल्ले यांच्या प्रतिक्रियेला हे प्रत्युत्तर नसून त्यांनी उपस्थित केलेल्या काही मुद्यांसंबंधी माझे म्हणणे सादर करीत आहे.

येता काही काळ तरी, 'जागतिकीकरणा'चे वास्तव, प्राप्त परिस्थिती म्हणून, स्वीकारून त्याचा प्रतिवाद करावयाचे आव्हान आपल्यासमोर उपस्थित आहे; संकल्प व निर्धार प्रकट करणाऱ्या सशक्त राष्ट्र-राज्याच्या आधारेच हा प्रतिवाद आपणास करता येणार आहे, कारण राष्ट्र-राज्यात्मक जागतिक व्यवस्थेतच आपण आज आहोत, आणि नजिकच्या भविष्यकाळात राहणार आहोत, असे माझे म्हणणे.

वर्तमानकालीन सर्वच राष्ट्र-राज्यांची उभारणी एक ना एका जातकुळीच्या राष्ट्रवादावर झालेली आहे. आपले सर्वांचे मिळून एक राष्ट्र आहे, या मान्यतेवरच कोणत्याही राष्ट्रवादाची उभारणी होते, व केली जाऊ शकते; तसेच, विशेषतः भारतासारख्या प्रदीर्घ वारसा असलेल्या बृहत् समाजात, राष्ट्रवाद हा इतिहास-परंपरा, संस्कृती, समाजव्यवस्था यांच्या आधारावर बांधला जाणे ही स्वाभाविक व अटळ अशी गोष्ट आहे.

गेल्या शे-सव्वाशे वर्षांचा आपला इतिहास आपणास काय सांगतो? प्रदीर्घ व अनेकपदरी स्वातंत्र्यलढ्यानंतरही एक राष्ट्र-राज्य म्हणून भारताला १९४७ साली स्वातंत्र्य मिळाले नाही; भारताची फाळणी केली गेली. ब्रिटिशांचा एकछत्री अंमल येथे असला तरी, येथील मुसलमान समाज व हिंदू समाज यांचे मिळून वस्तुतः एक राष्ट्र नाही; इतिहास-परंपरा, संस्कृती, धर्म इत्यादी गोष्टी आमच्या अगदी वेगळ्या आहेत; आम्ही एका राष्ट्राचे म्हणून नांदू शकत नाही, ही भूमिका मुस्लिम समाजामध्ये सार्वत्रिक रुजविण्यात, तिला निवडणुकीच्या माध्यमातून परिणामकारकरित्या आविष्कृत करण्यात मुस्लिम लीगला जिनांच्या नेतृत्त्वाखाली यश आले. अदूरदर्शी व कुटिल ब्रिटिश साम्राज्यवादी राजनीतीचीही मुस्लिम लीगच्या राजकारणाला साथ मिळाली.

फाळणीचे राजकारण यशस्वी का झाले याची कारणमीमांसा स्वतंत्रपणे करता येईल. तशी ती गेली छप्पन्न वर्षे चाललेली आहेच. भारत, पाकिस्तान, बांगलादेश या तिन्ही राष्ट्र-राज्यांचे राजकीय जीवन हा सर्व काळ हिंदू-मुस्लिम एकात्म सहजीवनाचा प्रश्न नीटपणे, सम्यक स्वरूपात सोडविण्यात आलेल्या अपयशामुळे अस्थिर व अस्वस्थ अवस्थेत राहिलेला आहे.

पाकिस्तान व बांगला देश यांनी स्वतःला 'इस्लामिक' राष्ट्रे म्हणून घोषित केल्याने खरे तर या प्रश्नाची त्यांच्यापुरती कायमची सोडवणूक व्हायला हवी होती. तसे का घडलेले नाही? भारतात 'हिंदुराष्ट्रा'ची प्रस्थापना करून हा प्रश्न सोडविण्याचे लक्ष्य संघ परिवार बाळगतो. त्याने आपले लक्ष्य गाठलेच तर, हिंदुराष्ट्रवाद्यांनाही असाच अनुभव येईल की, स्थैर्य, शांती व स्वास्थ्य प्रस्थापित झालेली नाहीत.

सांप्रदायिक, कट्टर राष्ट्रवाद स्वभावतःच देशांतर्गत काही समाजघटकांना शत्रू मानून वगळणारा, आक्रमकता, हिंस्रता व सूडबुद्धी जोपासणारा असतो. याचा अनुभव जगभर गेल्या दोन शतकांमध्ये पुरेपूर आलेला आहे. अनेक राष्ट्र-राज्यांमध्ये विभागलेल्या युरोपच्या एकीकरणाची वाटचाल या दृष्टीने मोठी उद्‌बोधक आहे.

जागतिकीकरणाच्या अनिष्ट व घातक पैलूंचा समर्थ प्रतिवाद करण्यासाठी सशक्त भारतीय राष्ट्र-राज्याची उभारणी ज्या राष्ट्रवादाच्या पायावर करावयाची त्या सर्वसमावेशक, असांप्रदायिक व विधायक राष्ट्रवादाची बांधणी करण्याची गरजच नाही, अशी प्रा. कोतापल्ले यांची धारणा नाही असे मी समजून चालतो. भारतीय उपखंडात प्राचीन काळापासून जी ऐतिहासिक वाटचाल झाली त्या क्रमात येथे अनेकविध जनसमूहांच्या एकत्र जगण्यामधून एक एकात्म समाज, इतिहास-परंपरा व संस्कृती आकारास आली; हा ज्यांचा वारसा आहे त्या सगळ्यांचे मिळून

हे एक राष्ट्र बनलेले आहे, या आदि गृहिततत्त्वापासून (axiom) आरंभ करूनच राष्ट्रबांधणी शक्य आहे. या समाजाच्या व्यवस्थेत विषमता, शोषण, दडपणूक, अन्याय-अत्याचार, विषमता, निर्घृण व अमानुष सामाजिक संस्था, चालीरीती, रूढी इत्यादी आहेतच; पण त्या साऱ्यांच्या पलीकडे जाणाऱ्या संबंधांनी-बंधनांनी, सामाईक मनोधारणांनी व मूल्यांनी एकत्र जोडलेला-जखडलेला हा बहुजिनसी पण एकात्म भारतीय समाज आहे. वारशाने आपणा सर्वांना जे संचित प्राप्त झालेले आहे त्यात पुष्कळ हीण आहे व त्याचे निर्मूलन करावयाचेच आहे. अंतर्विरोध, कलह, संघर्ष, भेदाभेद यांनी ग्रस्त असा हा समाज पूर्वापार राहिलेला आहे. आणि तरीही, या सगळ्यासह आपण एकमेकांचे आहोत, ही मान्यता ही विधायक भारतीय राष्ट्रवादाची आधारशीला आहे.

या संदर्भात मी अमेरिकेचे उदाहरण दिले याचे प्रा. कोतापल्ले यांना आश्चर्य वाटले. आफ्रिका खंडातून नेऊन गुलाम म्हणून तेथे ज्यांच्या पूर्वजांना स्थायिक केले गेले त्या 'ब्लॅक अमेरिकनां'ची, गोरवर्णीय युरोपियन समूहांइतकेच अमेरिका हे आमचे राष्ट्र आहे अशी आज भूमिका आहे. त्यांना जे सगळे सोसावे लागले त्यानंतरही ते स्वतःला 'ब्लॅक' पण 'अमेरिकन' म्हणूनच ओळखतात; तीच त्यांची अस्मिता आहे. अमेरिकेतल्या मूळ निवासी जनसमूहांची — ज्यांना उद्देशून सरसकट 'रेड इंडियन' असे म्हटले जाते — तर जास्तच ससेहोलपट झालीय. आपली ओळख एका अंगाने 'नेशन' या शब्दाचा वापर करून देत असतानाच, 'राष्ट्र-राज्या'च्या चौकटीत तेही स्वतःला 'अमेरिकन'च मानतात. 'ब्लॅक' व 'रेड इंडियन' समूह गोरवर्णीय समूहांशी स्वतःची एकात्मता अनुभवतात; गत्यंतर नाही म्हणून ते सह-अस्तित्व स्वीकारीत नाहीत. या अंगाने मी अमेरिकेचे उदाहरण दिले. दक्षिण आफ्रिकेचे उदाहरणही या संदर्भात देता येईल.

'येथील समाज म. गांधी यांना सोडून संघपरिवाराच्या नादी लागला नाही' याची कारणे कोणती याच्या खोलात प्रा. कोतापल्ले जात नाहीत. ब्रिटिश अंमलाखाली ब्राह्मणेतर, पूर्वास्पृश्य यांचे सत्तेतील वाटपावरून चाललेले राजकारण हे, स्वतः हे राजकारण करणाऱ्यांच्याही नजरेत, व ब्रिटिशांच्याही नजरेत, *हिंदू समाजाच्या अंतर्गत* चाललेले राजकारण होते, हे एक कारण. गांधी स्वतःला हिंदू म्हणवीत व हिंदू या नात्याने 'हिंदू'पणाला एक उन्नत व विशाल अर्थ देत. त्यांच्या कल्पनेतील सर्वधर्मसमभावाधिष्ठित राष्ट्र-राज्यात हिंदूंना मानाचे स्थान राहणार होते, पण त्याच वेळी त्यांना आत्मशुद्धीचे आवाहन होते. ब्रिटिश राज्यकर्ते त्यांच्या नेतृत्वाचे व काँग्रेसचे वर्णन 'हिंदू' याच शब्दाने करीत आले. अशी कारणे सांगता येतील.

फाळणीने पुष्कळ संदर्भ बदलले. प्रा. कोतापल्ले यांनी ही गोष्टही लक्षात घेतली पाहिजे की, १९४६-४७ सालांतील यादवीमुळे गांधींचा प्रभाव ओसरला होता. काँग्रेसच्या प्रभुत्वाखाली (hegemony) मुस्लिम समाजाला स्वतंत्र भारतात औपचारिकतः बरोबरीच्या नात्याने सामावून घेतले खरे, पण दुजाभाव बाळगून. फाळणीने सर्वच मुसलमानांसाठी पाकिस्तान निर्माण केले नाही; कोट्यावधी मुसलमान येथेच मागे राहिले. त्यांचे राजकीय संघटन मुस्लिम म्हणून केले गेलेले होते. ते स्वातंत्र्योत्तर काळातही जुन्याच वळणाचे राहिले. मुस्लिम राजकारणाचे अध्ययन तीस-पस्तीस वर्षांपूर्वी हमीद दलवाईंनी केले. देशभरच्या मुस्लिम राजकारण्यांच्या, पुढाऱ्यांच्या भेटी, मुलाखती घेऊन. अ.भि. शहा, नरहद कुरुंदकर यांचाही या विषयाचा अभ्यास होता. या तिघांचेही म्हणणे असे होते की, येथील मुस्लिम राजकारणाचे वळण संकुचित-सांप्रदायिक व कट्टर राहिले. सत्तासंपादनाच्या निवडणूक-केंद्री राजकारणात यश प्राप्त करण्यासाठी मुस्लिम मतांचे गठ्ठे हुकुमी पद्धतीने पदरात पाडून घेण्यासाठी सांप्रदायिक व कट्टर वळणाने राजकारण करणाऱ्या मुस्लिम नेत्यांची पुष्टी होत राहिली.

स्वातंत्र्यपूर्वकाळातील काँग्रेसची असांप्रदायिक, उन्नत व विधायक राष्ट्रवादाची पताका खांद्यावर घेऊन, त्या बैठकीवर भारताची राष्ट्रबांधणी करण्याचे कार्य सत्तापिपासू बनत गेलेल्या काँग्रेसच्या नेतृत्वाने, श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्या हाती नेतृत्वाची सूत्रे गेल्यानंतर, अंगाबाहेर टाकले असे, मागे वळून पाहता, म्हणावे लागेल. हे कार्य येथील सेक्युलर, पुरोगामी, समाजवादी विचारांच्या पक्ष-संघटना व चळवळी यांनी का केले नाही, त्यांना ते प्रभावीपणे करणे का जमले नाही, हा या संदर्भातला कळीचा प्रश्न आहे. संयुक्त महाराष्ट्राची निर्मिती करण्यात, त्यासाठीचा लढा देण्यात पुरोगामी, सेक्युलर, समाजवादी नेतृत्व पुढे होते. असे होते तर मग किमान पश्चिम महाराष्ट्रात तरी पुरोगामी, डाव्या शक्तींचे प्रभुत्व १९६० ते १९८० या काळात प्रस्थापित का झाले नाही? दुसऱ्या एका अंगाने एक प्रश्न करता येईल. ब्राह्मणेतर चळवळीचे एक प्रखर व बुद्धिमान प्रवक्ते प्रबोधनकार ठाकरे यांचा वारसा शिवसेनाप्रमुख श्री. बाळासाहेब ठाकरे यांना लाभलेला आहे. वास्तविक शिवसेनेच्या

उत्कर्षाबरोबर आजच्या हिंदुत्ववादी शक्तींना निकराचे आव्हान देणारी शक्ती उभी राहावयास हवी होती. शिवसेना ही 'बहुजन समाजा'च्या पाठिंब्यावर प्रबळ बनलेली राजकीय शक्ती आहे. तिचे आराध्यदैवत छत्रपती शिवाजीमहाराज हे आहे. शिवाजी महाराजांना केंद्रस्थानी ठेवून बांधली जाणारी विचारप्रणाली ही हिंदू वळणाची असली तरी तिचे संघपरिवाराच्या हिंदुत्ववादाशी, खरे तर, विळ्याभोपळ्याचेच सख्य आहे. शिवसेना एकीकडे आज महाराष्ट्रात भाजपप्रणीत हिंदुत्वाशी युती करीत असतानाच, दुसरीकडे भाजपचा सर्वात प्रबळ विरोधक पण शिवसेना हीच आहे.

मुद्दा असाही आहे की, संघ परिवाराने पुढाकार घेऊन स्थापन केलेल्या जनसंघाचा वैचारिक प्रवास वळणा-आडवळणांचा राहिलेला आहे. तसेच, वैचारिकदृष्ट्या तो बहुप्रवाही पण राहिला आहे. जागतिकीकरणाचा हा पक्ष आज उत्साही पुरस्कर्ता बनल्याचे दिसते आहे, पण एक टप्पा असा होता की 'गांधीवादी समाजवादा'चा पुरस्कार करण्याची भूमिका या पक्षाने घेतली होती. हा पक्ष जयप्रकाश नारायण यांच्या प्रभावाखाली आला होता आणि या पक्षाला विलीन करून घेऊन जनता पक्षाची स्थापना समाजवाद्यांनी केली होती. 'जागतिकीकरण' हा मुद्दा बनण्याच्या आधीच्या काळातली ही गोष्ट आहे. या संपूर्ण काळात एक मुद्दा कायम राहिला. तो हिंदुकेंद्री राष्ट्रवादाचा. पण रा.स्व. संघाच्या भूमिकेतल्या कट्टर, आक्रमक व हिंस्र स्वरूपात तो अखंडपणे बाळगलेला होता असे आढळत नाही.

आज भाजपमध्येही संघीय विचारप्रणालीचे व संघटनेचे वर्चस्व वाढले आहे. गुजरातमधील हिंसाचारानंतरही गुजरातमध्ये भाजपची सरशी झाली, आणि आता राजस्थान, मध्यप्रदेश व छत्तीसगढमध्येही त्यांची सरकारे आली. कोणत्या जातकुळीच्या राष्ट्रवादावर भारताची राष्ट्र-राज्य म्हणून उभारणी व्हावी हा मुद्दा आता निकडीच्या व्यावहारिक राजकारणाचा मुद्दा म्हणून पुढे आला आहे. या मुद्याची जागतिकीकरणाशी गल्लत करणे आत्मघातकी ठरेल.

स्वतःची ओळख जातजमातीच्या अंगाने देत असतानाच, आणि पुष्कळसे व्यवहार जातजमातीच्या आधारे करीत असतानाच, हिंदू अस्मिता बाळगणारा समाज मोठा आहे. सिंधू नदीच्या पलीकडील प्रदेशात राहणारे ते हिंदू, हे वर्णन/वर्गीकरण परकीयांनी (ग्रीकांनी?) मूळात केले. प्रदीर्घ इतिहासक्रमात — वेगवेगळ्या कारणांनी यामध्ये भारतभर अस्तित्वात आलेल्या मुसलमानी राजवटींचा वाटा बहुधा सर्वात मोठा ठरेल — 'आपण हिंदू' ही ओळख सार्वत्रिक बनली. यहुदी, ईसाई, इस्लाम धर्मांच्या जातकुळीची धर्मसंघटना नसल्याने, 'येथे कोणाचा बरे धर्म हिंदू होता', असा प्रश्नही विचारता येईल. 'आम्ही हिंदू-शीख', 'आम्ही हिंदू-जैन' ही उत्तरेही खरी ठरतात नि 'आम्ही शीख, आम्ही हिंदू नाही', 'आम्ही जैन, आम्ही हिंदू नाही' ही उत्तरेही तेवढीच खरी ठरतात.

ब्रिटिश राजवटीमुळे आणि पाश्चात्त्य राष्ट्रवादी प्रणालीच्या प्रभावाखाली 'हिंदू', 'मुस्लिम', 'शीख' इत्यादी शब्दांना राजकीय रंग, अर्थ व महत्त्व प्राप्त झाले. आपल्या पुढचा पेच (वा आव्हान) असा की, ज्या अस्मितेच्या पायावर अन्यत्र वेगळ्या वेगळ्या राष्ट्र-राज्यांची उभारणी झालेली आहे अशा अनेक भाषिक, वांशिक-सांस्कृतिक, धार्मिक अस्मितांचा समानत्वाने समावेश करणाऱ्या राष्ट्रवादाची बैठक भारताला प्राप्त करून द्यावयाची आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना अनुसरून बौद्ध धम्माची दीक्षा घेणाऱ्यांना, त्यांच्या पूर्वीच्या जात-जमातीय ओळखीच खऱ्या असे आपण सांगणे जेवढे गैर ठरेल तेवढेच हिंदू म्हणून स्वतःची ओळख देणाऱ्यांना त्यांची जात-जमातीय ओळखच त्यांनी खरी मानली पाहिजे असा आग्रह धरणे गैर ठरेल.

भारतातले विभिन्न धर्म एकसारखे नाहीत, त्यांची शिकवण, त्यांची इतिहास-परंपरा, त्यांचे संघटन (वा संघटनाचा अभाव), व्यवहार एकछाप नाहीत. पण समत्व बुद्धीने, चिकित्सक पण सहृदय बुद्धीने अन्यधर्मीयांविषयी आदर बाळगणे म्हणजे 'समभाव' असणे. भारतीय राष्ट्रवादाची मांडणी अशी हवी की, जो इतरांविषयी 'समदृष्टी' बाळगेल त्याला समानत्वाने स्वीकृती आहे.

संघप्रणीत (व सावरकरप्रणीतही) हिंदुराष्ट्रवादाची सरशी भारतातील मुस्लिम, ख्रिश्चन, शीख, नवबौद्ध व इतर यांनी एकत्र येऊन दबाब निर्माण केल्याने रोखता येणार नाही; जे हिंदू अशी स्वतःची ओळख बाळगतात त्यांना या राजकारणी उपाययोजनेने अल्पसंख्यक बनविण्याचे लक्ष्य गाठण्याचे स्वप्न बाळगणे भ्रामक आहे. मंडल आयोगाच्या शिफारशी या हिंदुराष्ट्रवादाची सरशी रोखू शकलेल्या नाहीत. हिंदू ही ओळख सांगणारा, अस्मिता बाळगणारा हिंदू समाज हा बव्हंश (overwhelmingly) सर्वसमावेशक, उन्नत व विधायक राष्ट्रवादाच्या बाजूने आपला कौल देईल तरच भारताला उज्ज्वल भवितव्य आहे.





हा कौल प्राप्त करण्याचा विषय महत्त्वाचा आहे. 'सेक्युलर, पुरोगामी, डावी परिवर्तनवादी' अशी स्वतःची ओळख सांगणाऱ्या चळवळीचे माझे विश्लेषण तूर्त निराधार मानू. जनसामान्यांचा कौल संपादन करून घ्यायलाच हवा याविषयी प्रा. कोतापल्ले यांचे काय म्हणणे आहे? जर तो संपादित करणे निकडीचे व अत्यावश्यक असेल तर, त्यांची रणनीती त्यासाठी कोणती आहे? हिंदू समाजातील सर्व अनिष्ट, घातक गोष्टींची टीका-टिप्पणी करणे, त्या गोष्टींचे निर्मूलन करण्यासाठी कृतिकार्यक्रम राबविणे, संघर्ष करणे यात खंड पडू न देता ही गोष्ट साध्य करावयाची आहे.

नेल्सन मंडेला यांचे उदाहरण नमूनेदार आहे, असे म्हटले तर ते प्रा. कोतापल्ले यांना मान्य होईल अशी मी आशा करतो. व्यक्तिशः देखील वर्णभेदाची ते शिकार झाले, आणि २८ वर्षे तुरुंगवास भोगला. हिंसक मार्गाचा अवलंब करण्यासही त्यांनी नाईलाजाने एका टप्प्यावर त्यांच्या संघटनेला संमती दिली. पण एकदा गौरवर्णीय सत्ताधीशांनी वर्णभेद मिटवून वेगळ्या वाटेने जाण्याची तयारी दाखवल्यावर, वर्णभेदाधिष्ठित राजवटींचा इतिहासही आपलाच इतिहास म्हणून स्वीकारत, गौरवर्णियांसह आपले सर्वांचे हे राष्ट्र आहे हे त्यांनी स्वीकारले. त्यांनी प्रकट केलेली समदृष्टी मोठी धीरोदात्त आहे.

न्याय, समता, समृद्धी व स्वातंत्र्य यांच्या पायावर उद्याच्या शक्तिशाली, समर्थ, विशालहृदयी अ-सांप्रदायिक भारताची उभारणी करण्यासाठी येथील सर्वच समाजघटकांना जबाबदार भूमिका वठवायची आहे. संघाच्या कल्पनेतील हिंदुराष्ट्राच्या निर्मितीमधून या मूल्यांवर आधारित समाज बांधता येणार नाही. कारण काही समाजघटकांना वगळण्यावर, वा त्यांना निर्बंधांच्या तटबंदीआड बंदिस्त ठेवण्यावर ती निर्मिती विसंबते; ती कट्टर, आक्रमक व संकुचित-सांप्रदायिक आहे. पण कट्टर, आक्रमक, संकुचित-सांप्रदायिक भूमिका कोणीही घेतली तरी ती तेवढीच विघातक आहे. आणि, मुख्य म्हणजे, अशा भूमिकांमुळे संघप्रणीत हिंदुत्ववादाला लोकांमध्ये पाठिंबा वाढतोच आहे.

एका परिच्छेदात प्रा. कोतापल्ले यांनी उद्योगधंदे, शेती, लोकप्रतिनिधी, शिक्षणसंस्था अशा सर्व क्षेत्रांत 'सर्वच, सर्व स्तरांवर, हिंदू आणि हिंदुत्व असताना त्यांना वगळायचे म्हणजे तरी कसे असा खरा प्रश्न आहे" असे म्हटले आहे. वास्तव जर त्यांना असे दिसत असेल तर, हा सर्व हिंदू समाज पुरोगामी, डाव्या चळवळीमध्ये कसा आणता येतील याकडे चळवळीने लक्ष द्यायला हवे. पण प्रा. कोतापल्ले यांच्या लिहिण्यातला सूर असा आहे की, हिंदू वगळता आला तर त्यांना हवे आहे पण हे व्हावे कसे, कारण ते तर सर्वत्र सत्तास्थानी ठाण मांडून बसले आहेत. जर हा सूर ते लावीत नसतील तर ते माझेच म्हणणे उचलून धरतात असे होईल आणि जर सूर हा असेल तर, पुरोगामी, डाव्या परिवर्तनवादी चळवळीबद्दलची माझी टीकाटिप्पणी बरोबर आहे असे ठरेल.

संघाच्या घातक राष्ट्रवादी विचारप्रणालीचा प्रभाव वाढतो आहे, तो का? आर्थिक क्षेत्रात भांडवलदारांना झुकते माप देणारी धोरणे राबवली गेल्याने, 'असंख्य प्रश्न निर्माण होत गेले', 'समाजाच्या भ्रमनिरासाला प्रारंभ झाला' व 'या सगळ्या परिस्थितीचा परिपाक' म्हणून काही "नव्या" लोकांनी संघपरिवाराला पर्याय म्हणून स्वीकारले', असे ते लिहितात. वास्तविक या प्रक्रियेचा परिपाक समाजवादी-साम्यवादी विचारांच्या चळवळी व पक्ष जोमाने वाढण्यात व्हायला हवा होता. 'काही "नव्या" लोकांनी' हे म्हणणे म्हणजे काही अर्थपूर्ण विश्लेषण करता न आल्याची कबुलीच आहे.

'गणपती दूध प्याला ही घटना, मनुस्मृती, सतीची चाल व सती जाण्याची घटना' या विषयांवर वेळोवेळी भरपूर टीकाटिप्पणी होत आली आहे. ज्या असमंजसपणे पुष्कळदा ही चिकित्सा केली जात आली आहे त्यामुळे लोकांपासून आपण दुरावले जातो हे कळून घेतले जात नाही, हे आणखी मोठे दुर्दैव आहे. प्रा. कोतापल्ले यांनी 'गोबेल्स तंत्र' या शब्दप्रयोगाचा वापर येथे करणे चूक आहे. 'गोबेल्स तंत्रा'चा वापर जो करू इच्छितो त्याच्या हाती विरोधकांची मुस्कटदाबी करण्याची सत्ता व प्रसारमाध्यमांवर पुरती पकड असावी लागते, जशी ती नाझी जर्मनीत गोबेल्सच्या हाती होती. (स्टालिनशाहीच्या काळात सोविएत रशियाच्या राज्यकर्त्यांच्या हाती सर्वाधिकार होता आणि त्याचा वापर करून असत्याला सत्याची प्रतिष्ठा देऊन जगभरच्या प्रामाणिक व निष्ठावान साम्यवादी मंडळींची घोर फसवणूक व पिळवणूक स्टालिनशाहीने केली.)

'राष्ट्र' या वास्तवातील रचनेला (entity) अंतिमतः व निर्णायक आधार 'कल्पने'चा, 'मानण्या'चा असतो हे म्हणणे प्रा. कोतापल्ले यांना समजलेले नाही. विदर्भ, मराठवाडा, कोकण, पश्चिम महाराष्ट्र आणि आज अन्य राज्यांमध्ये समाविष्ट काही भाग यांमधील मराठी भाषिक लोकांचा मिळून एक संयुक्त महाराष्ट्र निर्माण करण्यासाठी चळवळ झाली तेव्हा

'आपण मराठी भाषिक एकच आहोत, पण ब्रिटिश काळात आपण विभागले गेलो' ही धारणा प्रबळ होती. ही धारणाही 'काल्पनिक' (Imagined) होती आणि 'मानलेली' या अर्थाने मानीव होती. आज स्वतंत्र विदर्भाची मागणी पुढे येत आहे. याचा अर्थ मनोधारणा व मान्यता बदलली आहे. पाकिस्तानची निर्मिती व नंतरचे विभाजन यांचे पण उदाहरण डोळ्यासमोर आहे.

अध्यक्षीय भाषणात मी करीत असलेला मुद्दा असा आहे की, आपणा सर्वांचे मिळून एक 'राष्ट्र' आहे ही मनोधारणा व मान्यता उखडली जाऊ शकते; तिची पकड व प्रामाण्य नष्ट केले जाऊ शकते. पण याचा परिणाम भारताची 'राष्ट्र' म्हणून बांधणी खिळखिळी होण्यात होईल. आणि परिवर्तनवादी चळवळीकडून होणाऱ्या मांडणीचा असा परिणाम होत आहे ही. काँग्रेस पक्ष समर्थ व शक्तिशाली होता, त्याचे देशात प्रभुत्व होते तोवर भारत या राष्ट्र-राज्याच्या भक्कमपणासाठी आपण काँग्रेसवर विसंबून राहू शकत होतो. आज परिस्थिती पालटली आहे. माझे असे निरीक्षण-विश्लेषण आहे की, आज भारत या राष्ट्र-राज्याच्या भक्कमतेची, शक्तिशाली बनण्याची एक प्रकारची हमी फक्त भाजप हा पक्षच देत आहे *ही वाढत चाललेली समज*, हे भाजप-संघ परिवार यांचा प्रभाव वाढण्याचे एक महत्त्वाचे कारण आहे.

माझ्या भाषणामधून "अधिकच गंभीर प्रश्न निर्माण होतात आणि त्यांना मान्य नसणाऱ्या आक्रमक हिंदुत्ववाद्यांवर आपोआपच पांघरूण घातले जाते" असे प्रा. कोतापल्ले ह्यांनी लिहिलेय. रा.स्व. संघप्रणीत हिंदुराष्ट्रवाद हा भारताचा घात करणारा आहे; मुसलमान, ख्रिश्चन, व अन्य धर्मीय समाज, समाजवादी-साम्यवादी, आधुनिकतावादी यांना कसे वगळता येईल/गौणत्व त्यांना स्वीकारायला कसे लावता येईल यावर भर देणारी त्यांची विचारप्रणाली भारताचे अखंडत्व व स्वास्थ्य टिकवून धरण्यासाठी स्वातंत्र्यपूर्वकाळात कुचकामी तर होतीच, पण नेमका उलट परिणाम साधणारी होती. स्वातंत्र्योत्तर काळात, आजही, त्यांची विचारप्रणाली जवळपास तीच राहिली आहे. माझ्या व्याख्यानात मी यावर पांघरूण कसे घातले आहे?

पण एक फरक आहे. रा.स्व. संघ व संघपरिवार यांची विचारप्रणाली यांचा मी विरोधक असलो तरी, संघपरिवारातील सर्व मंडळी दुष्टबुद्धी बाळगणारी लबाड माणसे नाहीत; त्यांच्याशी मैत्री व संवाद होऊ शकतो; त्यांची विचारप्रणाली ही अविचारी भयग्रस्ततेवर आधारलेली आहे, आणि ती त्यांचे तेवढेच अहित करणारी आहे, हे त्यांच्या निदर्शनास आणून देण्यासाठी त्यांच्याशी संवाद करणे अगत्याचे आहे, ही माझी भूमिका आहे.

भारतातील मुसलमान समाजाचे विभाजन 'अभिजन श्रेष्ठी' (अश्रफ) व 'सामान्य' (अजलफ) असे केले जात आले आहे. मुसलमानी राजवटी या लष्करी राजवटी होत्या (जशा त्या काळातल्या इतरही राजवटी होत्या) आणि त्या येथील एतद्देशीय लोकांवर – जे हिंदू म्हणून ओळखले जात होते — परकीय राजवटींच्या स्वरूपातच प्रस्थापित झालेल्या होता. आपले परकीयपण ठसविण्याचे महत्त्व अखेरपावेतो मानले जात होते. आपण इस्लामधर्मीय आहोत याचाही आधर घेतला जात असे. प्रा. कोतापल्ले यांनी ज्या सूफी संप्रदायाचा उल्लेख केला आहे तो संप्रदायही परकीयच होता. या संप्रदायातील नामवंत संतपुरुषांचे त्या त्या भागातल्या व काळातल्या मुसलमानी राज्यसत्तांशी घनिष्ठ संबंध होते, आणि ते एक राजकीय भूमिकाही वठवीत. चातुर्वर्ण्याची परिभाषा वापरावयाची तर, मुसलमान समाजातील 'ब्राह्मण' व 'क्षत्रिय' वर्णीयांनी आपण परकीय असल्याची ओळख वेगवेगळ्या अंगांनी राखली, असे चित्र दिसते.

याच चातुर्वर्ण्याच्या परिभाषेत बोलावयाचे तर, एतद्देशीयांमधून धर्मांतरित झालेला एक फार मोठा शूद्रातिशूद्र मुसलमान समाज निर्माण होत गेला. तो सर्वार्थाने इथलाच होता. मुसलमानी राजवटींच्या अंमलाखाली या थरांमधील मुसलमानांना राजवट 'आपली' आहे याने मानसिक आधार व काही बळ मिळे. ब्रिटिश राजवट प्रस्थापित झाल्यावर या 'अजलफ' मुसलमान समाजाची अवस्था राजकीय, सामाजिक व आर्थिकदृष्ट्या खालावली. अभिजन मुस्लिम वर्गाने सर सय्यद अहमद यांच्या नेतृत्वाखाली ब्रिटिशधार्जिणी भूमिका अंगिकारून आपले स्थान व वजन टिकवून धरण्याचे राजकारण केले. जनसामान्य मुसलमान समाजाला १८व्या व १९व्या शतकांमध्ये मानसिक आधार व आत्मसन्मान प्राप्त करून देण्यात धर्मजागरण करणाऱ्या सांप्रदायिक चळवळींचा मोठा वाटा राहिला. या चळवळी त्या काळात ब्रिटिश राजवटीच्या विरोधी होत्या.

याच सांप्रदायिक धर्मजागरणाचा आधार घेत १९३५ नंतरच्या काळात बॅ. जीना यांच्या नेतृत्वाखाली वेगळ्या पाकिस्तानच्या मागणीच्या पाठीशी मुसलमानांचे पाठबळ उभे राहिले. १९४५-४६ पावेतो ते एवढे अभेद्य ठरले की, फाळणी

अनुक्रमणिका

रोखण्याचे गांधींचे शर्थीचे प्रयत्न अयशस्वी ठरले. यामध्ये ब्रिटिश राज्यकर्त्यांचे योगदान मोठे राहिले.

हा इतिहास या कोनामधून जाणून घेण्याचे महत्त्व आहे. (म. फुले यांच्या भाषेतील) एकमय राष्ट्र येथे निर्माण होण्यात हिंदू व मुसलमान, दोन्ही समाजांमधील जनसमान्यांची अभेद्य एकजूट होण्याची गरज आहे. आज अशी एकजूट नाही. सर्वार्थाने एतद्देशीय असलेल्या जनसामान्य मुसलमानांना, त्यांच्या धार्मिक श्रद्धांचा सन्मान व आदर करीत, त्यांच्याशी समरस होऊन, भारतीय म्हणून स्वीकारण्याचे महत्त्व संघप्रणीत हिंदुत्ववाद्यांच्या प्रभावाखाली आलेल्या हिंदूंना पटवून देण्याचे काम करावयाचे आहे. संघपरिवाराचा आक्रमक, विद्वेषी हिंदुत्ववाद भयग्रस्त मानसावर उभा आहे, आणि त्याची भिस्त मुसलमान समाजाला भयग्रस्त बनवून नमविण्यावर आहे. विश्व हिंदू परिषदेची तोगडियाछाप आक्रमकता व हिंस्रता ही भयग्रस्ततेमधून उत्पन्न होते.

माझा जो काही मर्यादित वाद-संवाद हिंदुत्ववादी मित्रांशी आहे त्यामधून माझ्या लक्षात हे येते की, देशभर पसरलेल्या, याच भूमीचे असलेल्या कोट्यवधी मुसलमानांना सामावून घेऊनच भारत या राष्ट्र-राज्याची स्वस्थ उभारणी होऊ शकते; जनसामान्य मुसलमान समाजच केवळ नाही तर, येथील ज्यू, ख्रिस्ती जनसामान्यही कोणत्याच अर्थाने परकीय नाहीत, आपली मूळे परकीय आहेत असे त्यांचे आत्मभान नाही (कारण हे असत्य आहे); ही वस्तुस्थिती त्यांच्या ध्यानात येते. हिंदू समाजालाही जर सुख, शांती व निर्धास्तता लाभावयाची असेल तर वेगळ्या धर्माचे पालन करणाऱ्या या सर्व एतद्देशीय समाजघटकांशी समरसतेचे नाते प्रस्थापित करण्याची निकड त्यांना पटवून देता येते.

मध्ययुगातील मुसलमानी राजवटींच्या प्रस्थापनेचा व देशभरच्या विस्ताराचा, हिंदू राजांच्या पराभवाचा इतिहास हिंदुत्ववाद्यांच्या मानगुटीवर बसलेला आहे. ब्रिटिश राजवटीच्या प्रस्थापनेने ते युग कायमचे अस्त पावलेय. त्या इतिहासामधून मनात खोलवर रुजलेली भीती, न्यूनगंड यामधून मोकळे होणे गरजेचे आहे. भारतीय संविधानाने आपल्याला एक वेगळे अधिष्ठान प्राप्त करून दिले आहे. दैनंदिन जीवनात इतिहासाचे हे ओझे आपण वागवीत नसतो तेव्हा एकमय जीवन जगण्यात आपल्याला कोणती अडचण येत नाही हा सर्वांचाच अनुभव या दृष्टीने उपयोगाचा व मोलाचा आहे.

इतिहासाचे ओझे मुस्लिम समाजानेही वागविले आहे. त्याने भारतीय समाज एकमय बनण्यात कसे अडसर उत्पन्न होतात याचे दिग्दर्शन हमीद दलवाईनी अनेक वर्षांपूर्वी केले. मुस्लिम राज्यकर्त्या वर्गाने मुस्लिम राजकारणाचा पाया घालताना काही वृत्ती, समज, ग्रह-पूर्वग्रह रुजविले. राष्ट्रसभेच्या नेतृत्वाखालील स्वातंत्र्यलढ्यात सहभागी न होण्यास मुसलमान समाजाला उद्युक्त केले. पुढे 'इस्लाम खतरेमे है' या घोषणेचा वापर करून धर्मवादी वळसा दिला. या सगळ्यामधून हिंदुत्ववाद्यांची पुष्टी होत आली. तात्पर्य हे की, त्यांचीही मने मोकळी करणारा संवाद जरूरीचा आहे. भारत हे हिंदू बहुमताचे राष्ट्र-राज्य आहे; धर्म, संस्कृती, भाषा इत्यादी बाबींमुळे वेगळे असलेला, वेगळेपण नेहमीच कायम राहील असा आपला मुस्लिम 'अल्पसंख्यक' समाज आहे, ही भूमिका घेऊन धर्मीय अस्मितेची तटबंदी पक्की करीत बंदिस्त व सांप्रदायिक-संकुचित जीवन जोपासत राहण्याच्या मानसिकतेमधून (ghettoisation) मुस्लीम समाजाला मुक्त करावयाची निकड आहे.

भारतात हिंदू व मुसलमान, दोन्ही समाजांचे धर्म-संस्कृतिवादी नेतृत्व राजकीय-आर्थिक कारणांनी आपापल्या समाजांमध्ये ghetto मानस आग्रहपूर्वक जोपासत आहे. (इतर जात-जमातवादी राजकारणाचेही हे वळण आहे.) Ghetto मानस भय, न्यूनगंड/आक्रमकता, सूडबुद्धी व हिंस्रता मनात जोपासते. हे मानस बाळगणारा समाज पृष्ठभागावरच्या व्यवहारात मात्र मूकपणे लाचार, दडपणूक गांजणूक सहन करीत असल्याचे दृश्य दिसते. असे समाज इतिहासाचे ओझे विशेषत्वाने वागवितात. बहुसंख्यक सत्ताधारी समाज असूनही मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवी हिंदू समाज आजही हे ghetto मानस प्रकट करतो ही मोठी चमत्कारिक वस्तुस्थिती आहे.

भारतातील सर्वच प्रमुख समाजांतील सामान्य जनांची निकड ghetto वृत्ती, मूल्ये व व्यवहार यांपासून स्वतः मुक्त असलेल्या व आपापल्या समाजांना त्यामध्ये अडकवू न पाहणाऱ्या नव्या दमदार राजकीय नेतृत्वाची आहे. सेक्युलर, पुरोगामी, डाव्या परिवर्तनवादी चळवळींच्या वैचारिक व मूल्यात्मक वारशामध्ये असे नेतृत्व निर्माण करण्याची क्षमता आहे.... मात्र ही क्षमता प्रकट होण्यासाठी या चळवळीत एक मन्वंतर घडून येणे अगत्याचे आहे असे म्हणण्याचे धारिष्ट मी करतो. प्रा. कोतापल्ले यांच्या प्रतिक्रियेतला शेवटचा मुद्दा 'हिंदू' या शब्दाशी निगडीत आहे, त्या शब्दाशी हे मन्वंतर जोडलेले आहे.

या देशाला 'हिंदुस्थान' असे सर्रास म्हटले गेले तो काळ मुसलमान राजवटींच्या या देशातील प्रस्थापन व विस्तार यांचा आहे. यामुळेही असेल, मुसलमानांच्या सापेक्ष आपण 'हिंदू', त्यांच्या इस्लाम धर्माच्या सापेक्ष आपला तो 'हिंदू धर्म' ही मान्यता प्रस्थापित झाली. ईसाई, यहुदी, इस्लाम हे एक प्रेषित, धर्माचे एकमेव पवित्र पुस्तक, संघटित धर्मपीठ ('चर्च') यांवर आधारित 'धर्म' (religion) आहेत. या अर्थाने 'हिंदू' नावाचा धर्म नाही, हे प्रा. कोतापल्ले यांचे म्हणणे मला अमान्य होण्याचे कारण नाही. (माझ्या भूमिकेबद्दल त्यांनी चुकीचा समज करून लिहिले आहे. ते असो.) आपण असे म्हणू शकतो की जातपात-अस्पृश्यता, चातुर्वर्ण्य यांनी ज्या समाजाची बांधणी झाली तो समाज स्वतःची ओळख हिंदू म्हणून देऊ लागला; ती ओळख त्याने स्वीकारली. हा समाज बहुजिनसी आहे. या समाजाच्या पोटात काळाच्या ओघात अनेक विद्रोही प्रवाह निर्माण झाले व वैशिष्ट्यपूर्ण संप्रदाय म्हणून स्वायत्तपणे अस्तित्वात राहिले. आणि तरीही या सगळ्यांचा समावेश करून 'हिंदू' हा शब्द प्रसारात आला व राहिला, आणि समाजाच्या भाषिक व्यवहारात वापरला जाण्याइतका अर्थपूर्ण राहिला. 'हिंदू' या शब्दाभोवतीची संदिग्धता, ambiguity, धूसरता, कडा रेखीव नसणे (fuzziness) हे लवचिकतेचे, गतिमानतेचे, वर्धिष्णुतेचे व संपन्नतेचे लक्षण आहे. या सगळ्यांसह, येथे 'हिंदू' म्हणून स्वतःला ओळखणारा एक मोठा समाज आहे, आणि या लोकांमध्ये आपल्या विचाराची, कार्याची पाळेमुळे खोलवर रुजली, सर्वत्र पसरली तरच आपण नवसमाजनिर्मितीचे आपले लक्ष्य/स्वप्न साध्य करू शकतो या भानामधून घडून येणारे मन्वंतर मला अभिप्रेत आहे. हिंदू या शब्दाने या समाजाची ओळख आणि आत्मस्वीकृती धर्मचिकित्सा व धर्मसुधारणा यांच्या आड पूर्वीही आली नाही आणि आजही येत नाही. उलट ती समाजाला प्रभावित करते, बदल घडवून आणते असा प्रदीर्घ इतिहास आहे.

❑❑

(पृ. क्र. २५ वरून पुढे चालू..)

वाचनीयता हा या ग्रंथाचा ठळक विशेष आहे. इतिहासावरचा हा ग्रंथ असूनही त्यात कंटाळवाणेपणा नाही; अनावश्यक तपशीलांची रेलचेल नाही; विद्वत्तेचे प्रदर्शन नाही. अतिशय सुटसुटीतपणे व नेमकेपणाने कथन केले जाते; मात्र त्यात खोटे लालित्य, भावविवश करणारी आवाहने, अतार्किक दावे आढळत नाहीत. या पहिल्या खंडात पाच लेखक असले तरी सर्व लेखन एकहातीच आहे. लेखनाच्या शैलीविशेषातून हे दिसते. काहीसे जुने शब्द 'राज्य अंतरंगातून कमकुवत बनणे', 'बहिर्दिशेला जाणे', 'प्रसंग' (वेळ), 'अकटोविकटो', 'घराण्यात पुत्रजन्म होणे', 'प्रसंग' (उत्सव), 'दर्शन घ्यायला हवे असणे', 'आत्मानात्म विचार' यासारखे जुने शब्द या लेखनात आहेत. 'दाखला पुरेसा आहे', 'पालथ्या घड्यावर पाणी', 'वर्णने मांडणी करून दिली आहेत', 'एकमेकांच्या उरावर बसण्यात पुरुषार्थ मानत', 'कायम मैत्री व शत्रुत्व असत नाही हेच खरे', 'बरे, असा संन्यास हा अटळच झालेला असतो', 'महानुभावपंथीयांनी मराठी साहित्यावर फार मोठे ऋण उत्पन्न करून ठेवले आहे', 'आपल्या कथा, व्यथा त्याला सांगायच्या की झाले' यासारख्या रचना या १९५०च्या सुमारास शिक्षित झालेल्या वर्गाच्या लिखित मराठीच्या खुणा आहेत. मराठी साहित्याबाबतचे मूल्यांकन हेही याच काळात प्रतिष्ठित झालेलं आहे.

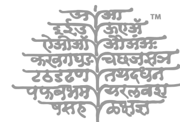
शिवपूर्वकाळातील राजकीय परिस्थिती, सामाजिक घडण, सांस्कृतिक स्रोत आणि धार्मिक प्रवाह यांचा आढावा घेण्याचा - किंबहुना यांची रचना करण्याचा - प्रयत्न या खंडात आहे. मात्र साधने तुटपुंजी आहेत, साधनांचा वापर काटेकोरपणे केलेला नाही आणि वास्तविके मांडताना विशिष्ट अर्थान्तरण करण्याचा मोह सुटलेला नाही. तथापि छत्रपती शिवाजी महाराजांचे पुढे येणारे चरित्र, त्यामागची पार्श्वभूमी यांची तयारी या खंडात होते. छत्रपतींनी महाराष्ट्राच्या भौगोलिक रचनेचा पुरेपूर फायदा घेतला असणार. नौदलाची उभारणी करणे, मलिक अंबरचे युद्धकौशल्य, दुर्गांचे बांधकाम याही बाबतीत छत्रपतींना पूर्वसूरींचा उपयोग झाला असणार. छत्रपती म्हणजे फक्त धर्मयुद्ध हे इतिहासकथा-किर्तन करणाऱ्यांनी रंगविलेले चित्र हे एकांगी असून आर्थिक व राजकीय शक्तींच्या प्रभावाचे दर्शन तितकेच महत्त्वाचे असणार अशी आशा या खंडातून निर्माण होते.

❑❑

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

